تصوف و ادبیات تصوف

یوگنی ادواردویچ برتلس

تصوف و ادبیات تصوف

ترجمهٔ سیروس ایزدی

مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر
تهران، ۲۵۳۶

موسسهٔ انتشارات امیرکبیر

ادواردویچ برتلس، یوگنی
تصوف و ادبیات تصوف
ترجمهٔ سیروس ایزدی
چاپ اول: ۲۵۳۶
چاپ وصحافی: چاپخانهٔ سپهر ـ تهران

بایاد ژنیا که بی یاری او مترجم را
یارای انجام این کار نبود.

فهرست

پیشگفتار مترجم . . . یازده
از هیئت تحریریه . . . سیزده

۱. کلیات

پیدایش تصوف و پدیدآمدن ادبیات تصوف ۳
۱. پیدایش تصوف ۳
۲. آغاز پیدایش شالودهٔ نظری ۱۲
۳. معتزله و رشد تصوف ۱۶
۴. کوشش مترجمین ۲۱
۵. نظرات نو افلاطونی ۲۶
۶. تکامل بعدی تصوف ۲۹
۷. حلاج و تعلیمات او ۳۶
۸. عناصر اصلی‌تصوف ۳۹
الف. نظریات روانکاوانه ۴۰
ب. عناصر ادراك و معرفت ۴۴
ج. بودشناسی (تعلیمات دربارهٔ هستی و مبداء موجودات) . ۴۵
۹. جامعهٔ صوفیه و سازمان آن ۴۶
۱۰. غزالی ونقش او ۵۰
۱۱. پیدایش ادبیات تصوف ۵۱
لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف ۶۹
خطوط اصلی تکامل نظم‌آموزشی تصوف در ایران ۸۱
۱. . . . . ۸۱
۲. . . . . ۸۳

۳. . . . . ۸۷
۴. . . . . ۹۶
۵. . . . . ۹۹
۶. . . . . ۱۰۲
۷. . . . . ۱۰۶
حوریان بهشتی ۱۱۱
افزوده‌ها ۱۲۷
ضمیمه‌ها ۱۲۸
تجلی سیمای ماهها ۱۳۷

۲. اصطلاحات تصوف

دربارهٔ اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی ۱۴۵
۱. زلف ورخسار ۱۴۵
واژه‌نامهٔ اصطلاحات تصوف ۱۶۵

۳. آثار مربوط به‌برخی از مؤلفان تصوف

سخنان حکمت‌آموز ابراهیم‌ابن‌ادهم در منظومهٔ قوتادغوبیلیک ۲۴۱
فضیل ابن‌عیاض-تجربه‌یی در بازکاوی زندگینامهٔ صوفیه ۲۵۱
۱. مراحل نخستین زندگی فضیل ۲۵۱
۲. فضیل درکوفه ۲۵۸
۳. کوچیدن به‌مکه ۲۶۱
۴. دیدار فضیل و هارون‌الرشید ۲۶۹
۵. خانوادهٔ فضیل ۲۷۶
۶. تعلیمات فضیل ۲۸۰
۷. ارتباط با شاگردان ۲۸۷
احمد ابن حرب ۲۹۳
نسخهٔ خطی تفسیرسلمی در کتابخانهٔ همگانی دولتی ۳۰۱
نورالعلوم - زندگینامهٔ شیخ‌ابوالحسن خرقانی ۳۱۱
۱. مقدمه ۳۱۱

۲. دربارهٔ نسخهٔ خطی ۳۱۷
الف. رسم‌الخط ۳۱۷
ب. ویژگیهای دستوری ۳۱۸
د. ویژگیهای واژگانی ۳۱۹
۳. سبک ۳۲۰
۴. ساخت ۳۲۱
۵. مؤلف ۳۲۲
دوغزل باباکوهی شیرازی ۳۶۷
افسانه‌های افلاکی در غزل باباکوهی ۳۷۱
باباکوهی - سرسخنی بردیوان ۳۷۵
۱. ۳۷۵
۲. ۳۷۹
۳. ۳۸۶
۴. ۳۹۳
پیام عبدالله انصاری به‌وزیر ۳۹۹
عین‌القضاة همدانی ۴۱۳
۱. ۴۱۳
۲. ۴۱۹
۳. ۴۲۴
یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ۴۲۷
رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری ۴۳۳
رمان دربارهٔ شیخ نجم‌الدین کبری (شرح کوتاه) ۴۴۱
اطلاعات مربوط به‌نسخهٔ خطی ۴۴۱
رباعیات شیخ مجدالدین بغدادی ۴۵۳
بلبل‌نامهٔ فریدالدین عطار ۴۶۱
در بارهٔ شرحی برغزل عطار ۴۸۳
شرحی برغزل عطار ۴۸۷
کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار ۴۹۳
نسخهٔ خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد ۵۰۹
نوایی و عطار ۵۱۹
۱. ۵۱۹
۲. ۵۲۴
۳. ۵۳۵
۴. ۵۸۳
خیاط‌نامهٔ فریدالدین عطار ۵۹۱

داستان شیخ و دختر پادشاه ۶۰۷
«تراش‌نامه»، منظومهٔ عبرت‌آموز درویشان جلالی ۶۱۵
شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او ۶۲۱
ترجیع بند چغتایی از چکامه‌سرایی ناشناخته ۶۵۱
چکامه‌های ملامحسن فیض کاشانی ۶۶۱
۱. . . . . ۶۶۱
۲. . . . . ۶۶۳
۳. . . . . ۶۶۶
۴. . . . . ۶۷۵
ادبیاتی که از آن بهره جویی و نقل قول شده است ۶۸۵
فهرست راهنما ۶۹۹

پیشگفتار مترجم

تصوف و ادبیات تصوف، جلد سوم آثار برگزیدهٔ یوگنی ادواردویچ برتلس دانشمند نامی، عضو وابستهٔ آکادمی علوم اتحاد شوروی و عضو وابستهٔ فرهنگستان ایران (از سال ۱۹۴۴ میلادی) است که بنا بر تصمیم دفتر شعبهٔ علوم تاریخ آکادمی علوم برای جاودان ساختن یاد این استاد در سال ۱۹۶۵ میلادی از سوی هیأت تحریریهٔ انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم، آکادمیسین آکادمی علوم تاجیکستان ع. م. میرزایف، عضو وابستهٔ آکادمی علوم تاجیکستان ای. س. براگینسکی، دکتر علوم فیلولوژی ا. ن. بلدیرف، نامزد دکترا در علوم فیلولوژی گ. یو. علییف، نامزد دکترا در علوم فیلولوژی ا. ی. برتلس منتشرگردید. سامان دهندهٔ متن نیز کاندید دکترا در علوم فیلولوژی محمد — نوری عثمانف است.

زنده یاد یوگنی برتلس پسر ادوارد، که دویست ونودوپنج اثر پژوهشی میراث علمی او را تشکیل می‌دهد و در زمان حیاتش یکی از بزرگترین کارشناسان‌جهان در رشتهٔادبیات پارسی‌و برخی از زبانهای خاوری بوده است، ۲۶ دسامبر سال ۱۸۹۰ میلادی در پتربورگ [لنینگراد کنونی] زاده شد. در سال ۱۹۲۰ دورهٔ کامل دانشکدهٔ زبانهای خاوری دانشگاه پتروگراد را به پایان برد و برای کارهای پژوهشی در همانجا ماند؛ در عین حال در موزهٔ آسیایی آکادمی علوم (انستیتوی خاورشناسی کنونی) نیز به کار پرداخت و تا دم مرگ (۷ اکتبر ۱۹۵۷) یعنی مدت ۳۷ سال در آنجا به کار علمی اشتغال داشت. استاد برتلس، پابه‌پای پژوهشهای علمی و رهبری علمی دانش پژوهان جوان، در مدارس عالی و از جمله در دانشگاه لنینگراد، انستیتوی زبانهای زندهٔ خاوری در لنینگراد، انستیتوی خاورشناسی مسکو، دانشگاه دولتی مسکو، و دانشگاه دولتی آسیای میانه (امروز — دانشگاه تاشکنت) به‌تدریس می‌پرداخت وچند نسل از خاور شناسان شوروی دست پروردهٔ این استاداند.

استاد برتلس از همان آغاز فعالیت خویش درکارهای پژوهشی، نگری ویژه به‌تصوف و ادبیات تصوف داشت و در سالهای بیستم، نخستین کار خود را در این زمینه به‌چاپ رسانید که همانا ترجمهٔ منظومهٔ عرفانی بلبل‌نامه فریدالدین عطار و دو تقریظ پر مضمون بر آثار ابونصر سراج و ابن‌العربی[1] است. بس از آن، تصوف و ادبیات تصوف جایی نمایان در پژوهشهای استاد داشته است. پهنهٔ پژوهشهای ی. ا. برتلس در این زمینه، در برگیرندهٔ مطالب بسیاری از شرح نسخه‌های خطی تألیفات صوفیه و بازکاوی مضمون آنها تا بازگشودن مفاهیم درونی اصطلاحات تصوف و ازشرح آثار و زندگی مؤلفان‌گوناگون تا نوشتهٔ پیدایش ادبیات تصوف است.

این کتاب شامل همهٔ کارهای جاویدیاد برتلس در زمینهٔ تصوف نیست. آثاری که در این کتاب نیامده‌اند همانا متن انتقادی دیوان باباکوهی، متن کامل منظومهٔ سنایی سیرالعبادالی‌المعاد، چکامه‌های عبدالله انصاری، شرح الهی‌نامهٔ عطار، شرح اشترنامهٔ عطار، متن مختارنامه عطار، ترجمهٔ اندرز عطار به‌پسرش، شرح زندگینامهٔ روسی از روی نوشته افلاکی، متن مؤال مولای رومی، متن جام جهان‌نمای فخرالدین‌عراقی، متن لمعات فخرالدین عراقی، متن سعادت‌نامهٔ شیخ محمود شبستری، متن مثنوی عصمت بخاری، و متن دیوان بابافغانی هستند.

اما انگیزهٔ مترجم درگردانیدن این اثر بزرگ به‌فارسی، خدمتی، هر چند کوچک، به‌میهن عزیز بود. روا نبود که این کتاب علمی‌بسیار در خور نگرش به‌زبان مردمی که این کتاب دربارهٔ یکی‌از جهات پر اهمیت ادبیات پر آوازهٔ آنهاست، برگردانده نشود. در این کار همسر جوانمرگم ژنیا سافینا که ترجمهٔ فارسی این کتاب خاطره‌یی از او نیز هست مرا یاری رسانید و درویراستاری محسن مینوخرد، در ویراستاری فنی و نظارت درکار چاپ و تصحیح کتاب خسروشاپوری، و در تصحیح عباس مینوخرد و علی‌گرگانی و درکار حروفچینی دوستان حروفچین آقایان دبیعی، پیری، صالحی، کاوه به‌سرپرستی ناصربنایی که زحمتی بس صادقانه برخود هموار کرده‌اند، هر یک سهمی بزرگ داشته‌اند و امید است که کار همه و نیز انتشارات امیرکبیر موردپسندافتد.

در پانویسهاگذشته از اشارات استاد برتلس آنچه‌که نشان — هـ. ت. در پی دارد از هیئت تحریریه است و اگر از مترجم نیز توضیحی باشدنشان —م. در پی خواهد داشت.

م. ایزدی

۱. مجلهٔ واستوك، کتاب‌سوم، سال ۱۹۲۳ میلادی.

از هیأت تحریریه

مضمون جلد سوم آثار برگزیده[1] همانا کارهای ی.ا. برتلس دربارهٔ تصوف و چکامه‌های صوفیان است که همهٔ آنها (جز دو نوشته که تاریخ ۱۹٤۰ میلادی را دارند) در سالهای بیستم سدهٔ بیستم میلادی نگاشته شده‌اند. چگونگی وضع دانش [خاورشناسی] در آن روزگار، انگیزهٔ توجه ی.ا. برتلس به‌ادبیات تصوف بود. بزرگترین صاحبنظران خارجی و یا هم میهن در رشتهٔ خاورشناسی باورداشتند که همهٔ چکامه های پارسی سده‌های میانه درحماسه‌های پهلوانی، مدح — و قصیده که باواژه‌بازی فنی‌اش از فهم خوانندهٔ اروپایی بیرون است، واشعار عرفانی و پیش ازهمه چامه های صوفیان خلاصه شده‌است. نامهای بزرگترین چکامه سرایان — سنایی، نظامی، جلال‌الدین رومی، حافظ، و دیگران — را مستقیماً به‌تصوف وابسته می‌کردند وگمان می‌بردند که کلید درک آثار آنها را می‌توان تنها در تعلیمات صوفیه یافت. در عین حال، بررسی و مطالعه جدی و ژرف تصوف تنها آغاز گردیده بود (آثار کلاسیک ر. نیکلسن و. ل. ماسینیون درنخستین دههٔ سدهٔ بیستم پدیدارشده بودند).

برای بررسی بعدی مجموعهٔ ادبیاتی که باگذشت سده‌های بسیار به زبان فارسی آفریده شده بود و بزرگترین پدیده‌های آن، لازم می‌آمد روشن گردد که تصوف به‌راستی چیست وچه‌نقشی درتکامل این ادبیات داشته است. تلاش در راه انجام چنین وظیفه‌یی، سمت کارهای ی. ا. برتلس راکه در این مجلد گرد آمده، معین کرده است. یک ویژگی دیگر وضع دانش در آن زمان نیز، چگونگی این کارها را روشن ساخته است. بیشتر میراث ادبی، به زبان فارسی، چهل پنجاه سال پیش هنوز چاپ‌نشده بود. مجموعه‌هایی از نسخ

[1]. دوجلد پیشین اینها بودند: ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، **تاریخ ادبیات پارسی و تاجیکی**، مسکو، ۱۹۶۰ میلادی؛ ی.ا. برتلس، آثار برگزیده، **نظامی و فضولی**، مسکو، ۱۹۶۲ میلادی.

خطی بودند و فهرست این نسخه‌ها که بیشترشان چاپ سنگی ایران و هند بودند کیفیتی بسیار پایین داشتند و متنهای انگشت شمار چاپی اروپا نیز بی کمبود نبودند. چاپ علمی گستردهٔ میراث خطی در کشورهای عربی، ایران، و ترکیه تنها در آغاز راه بود. ی. ا. برتلس که در موزهٔ آسیایی به کار سامان دادن و به‌فهرست آوردن نسخه‌های خطی فارسی می‌پرداخت بدیهی است کوشیده است متنهایی را که برای دانش پر ارزش‌ترین و کم شهرت‌ترین و یا یکسره گمنام‌ترین متنها بوده‌اند، و پیش از همه، متنهای تصوف را بیابد و شرح آنها را در ماهنامه‌ها و سالنامه‌های علمی بیاورد و یا زمینهٔ چاپ انتقادی آنها را آماده سازد و یا آنها را به‌چاپ رساند.

ی.ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف با یک رشته مسائلی روبرو گردید که می‌بایست بازگشوده‌شوند: لازم‌بود سرچشمه‌های تصوف و پیدایش اندیشه‌های تصوف کشف گردند. اصطلاحات صوفیه از پوشش نمادهای استعاری بیرون‌آیند و ازاین رهگذر، متنهای صوفیه بر پایه‌یی علمی بررسی شوند و برای معین‌ساختن خطوط اصلی تکامل چکامه سرایی صوفیه و ارتباط سوروثی مکتبهای گوناگون‌تصوف، کوشش شود. هنگام کار، مسائل مربوط به شکل یابی ساخت رساله‌های صوفیه‌و اشعار صوفیه و نیزمسائل‌مربوط به‌شخصیت شیخ صوفی و همخوانی آن با زندگینامهٔ افسانه‌یی او و جز اینها پیش آمد.

ی ا. برتلس با بررسی ژرف موضوع مورد پژوهش، بر مشاهدات و نتیجه‌گیریهای پرارزشی دست یافت که به‌دستاوردهای بزرگ علمی بدل شدند و به کارهای او در سالهای بیستم چنان ارزشی دادند که اهمیت و ارزش آن گذرا نیست.

ی.ا. برتلس در جستجوی «سرچشمه‌های تصوف» به‌توارث ادبی و ایده‌ئولوژی که از ویژگیهای دانش [خاورشناسی] در پایان سدهٔ نوزده میلادی بود دل بست. این دلبستگی غالباً خود موضوع پژوهش (مثلا «فلسفهٔ اسلامی») را به مجموع منابع ادبی آن می‌رسانید. ی. ا. برتلس در مقاله‌یی که در سال ۱۹۲۶ میلادی نگاشته بود، ظاهراً تا اندازه‌یی در زیر تأثیر نظریات ل. ماسینیون پژوهشگر برجستهٔ تصوف، چنین نتیجه‌گرفته است: «این نظریات... برای روشن ساختن خود، نیازی به‌نگریستن به‌تأثیری بیگانه ندارند.»

ی.ا. برتلس نقش کنش متقابل و توارث ادبی را نیز از یاد نمی‌برد —او در کارهای گوناگونی وابستگی تصوف را با آیین زرتشت («دوشیزگان بهشتی [حوریان]» ، «تجلی سیمای ماه‌ها») و با نو افلاطونی گرایی («کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار») مورد پژوهش قرار می‌دهد — اما او پیدایش این اندیشه را همواره از نخستین نوشته‌ها تا نوشتهٔ بسیار عالی «پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف» که در سال ۱۹۴۰ میلادی نگارش یافته و شامل نتیجه‌گیری کلی است، در زندگی جامعه، در پیشرفتهای

اجتماعی و در شرایط زیست مردم می‌بیند.

ی. ا. برتلس هنگام پژوهش پیرامون تصوف که دانشمندان باختری آن را پیش از همه چون دوری جستن کامل از جهان و فرو رفتن در دنیای «درون» تفسیر می‌کردند، از همان آغاز به جستجوی ویژگیهای بشر دوستانه و احساسات زندهٔ مردمی و عناصر برانگیزانندهٔ کار و کوشش در تصوف پرداخته است. یادآوریهای او در پیشگفتاری که برمتن نورالعلوم نگاشته، بسیار گویا است: «... تصوف خرقانی ویژگی خود-مداری را از دست می‌دهد.»

خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که خدمت به بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او... از بسیاری رسالات گوناگون نظری گویاتر است:

عالم، بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و ابوالحسن در بند آن بود که سروری به‌دل برادری رساند.

همانند این یادآوریها در نوشته‌های ی.ا. برتلس پیرامون تصوف بسیاراند.

ی. ا. برتلس در همان آغاز مطالعهٔ چکامه‌های صوفیه در مورد مسألهٔ نگرش به‌تصوف بزرگترین چکامه سرایان خاور میانه، روشی تازه در پیش گرفت. او در نمونهٔ آثار نظامی در سال ۱۹۲۳ میلادی باوری یافته بود که سنت سده‌های میانه که بنابر آن، تقریباً همهٔ چکامه‌سرایان بزرگ گذشته، از مشایخ بوده‌اند و آنها را در فهرست و تذکره‌های سخنان حکمت آموز پیران مقدس صوفیه آورده‌اند ونیز دانش [خاورشناسی] اروپا که در نظامی زاهد گوشه‌گیری دیده بوده است، محق نبوده‌اند. عناصر عبارت‌پردازیهای تصوف در آثار این و یاآن چکامه سرا، دلیلش گسترش تصوف بوده و این کار، از چکامه سرا نظریه پرداز صوفیه نمی‌سازد. ی.ا. برتلس، نگر خود را در این زمینه در سال ۱۹۲۲ میلادی در نوشتهٔ نوایی «عطار»، در نمونهٔ آثار نوایی به‌دقت فرمولبندی کرده بود. او در این نوشته ویژگیهای بشر دوستانهٔ آثار نوایی را خاطر نشان و ارتباط او را با تصوف به‌درستی روشن ساخته است. درعین حال ی. ا. برتلس در اینجا مسأله وابستگی ادبیات زبانهای ترکی را به‌ادبیات پارسی به‌درستی سطرح می‌کند. ی.ا. برتلس با این اندیشه که گویا ادبیات «سردم ترکی زبان ادبیاتی است بی‌ارزش» مخالفت می‌ورزد و می‌گوید که طرفداران این اندیشه با توصیف ادبیات ملل ترک زبان «همچون تقلیدی از آثار کلاسیک مؤلفان پارسی‌زبان، کوشیده‌اند هرگونه حق بکر بودن آن را بگیرند و از این رهگذر، سیر بررسی و پژوهش آن را بسیار کند کرده‌اند».

این اندیشه‌ها که در سالهای دههٔ دوم سدهٔ بیستم میلادی ابراز گردیده، در آثار ی.ا. برتلس که در سالهای سی‌ام و پنجاهم نگاشته شده، گسترشی وسیع تریافته است. ی.ا. برتلس با پژوهش مستقیم آثار نظامی در زمینهٔ

[شرایطاجتماعی] دوران او، ویژگیهای ترقی‌پرورانه و بشر دوستانهٔآن‌را نشان داده است. همگان بر آثاری. ا. برتلس در رشتهٔ پژوهش آثار نوایی و نشان دادن بکر بودن این آثار آگاهی دارند.

ی.ا. برتلس در برخی از نظریاتش که پیشتر گفته شده بود، پس از آن بازنگری کرده است. چنانچه در دههٔ پنجم سدهٔ کنونی میلادی، هنگام کار، در فصل مربوط به‌سنایی در «تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی» ی.ا.برتلس‌آثار این «شیخ پرآوازهٔ صوفی» را به‌گونه‌هایی تازه تفسیر می‌کند. ی.ا. برتلس‌دراین اثرخود نشان می‌دهد که مضمون‌آثار سنایی بسیارگوناگون و از چارچوب نظریات تصوف پای فراتر نهاده است.

ی. ا. برتلس پیش از همه در پرتو دانش ژرف خود در تصوف و چکامه‌های صوفیه که در سالهای بیستم به‌دست آورده بود، توانست به‌چنین نتیجه‌یی برسد.

طی سالهای بسیاری که از آن روزگار گذشته است، بدیهی است که خاورشناسان کشورهای گوناگون کار بسیاری در بررسی تصوف کرده‌اند. ده‌ها متن انتقادی آثار مؤلفان صوفیه و یک‌رشته پژوهشهای بزرگ و نیز مقالاتی بی‌شمارچاپ شده‌اند. وابسته به‌این کار، برخی از اطلاعات کتابشناسی و ویژگیهای متون و جز اینها که در نوشته‌های ی. ا. برتلس آمده، اکنون دیگر کهنه‌شده است. این‌امکان که همهٔ افزودگیها را در حواشی بیاوریم، نیست، زیرا برای این کار لازم می‌آمد که، در برخی موارد، مقالات‌گوناگون کوچکی درشرح بیاوریم. از این رو، هیأت تحریریه، فهرست کتابهای‌مربوط به‌تصوف‌را که پس‌از ۱۹۳۰ میلادی چاپ شده و در نوشته‌های ی. ا. برتلس [که بیشتر آنها ثمرهٔ کار پیش از این سال است. —م.] در نظرگرفته نشده، در پایان کتاب آورده، و در مواردی که این کتاب و یا مقاله دارای‌مطلبی تازه پیرامون مسأله مورد پژوهش باشد، به‌آن اشارت رفته است.

ا. ی. برتلس [پسراستاد برتلس. —م.] این فهرست را سامان داده و نیز ویراستاری علمی همهٔ کتاب و کار به‌سامان در آوردن حواشی هیأت تحریریه را انجام داده است.

۱

کلیات

پیدایش تصوف و پدید آمدن ادبیات تصوف

۱. پیدایش تصوف

برای شناخت زمینه و انگیزهٔ پیدایش پدیدهٔ پیچیده‌یی چون تصوف در جهان اسلام، بایستی بیش از همه نمای روشنی از وضع جامعه‌یی که تصوف از آن سربرآورده است درنظر آوریم. بررسی عناصر گوناگونی که زیر تأثیرانگارگان (ایدئولوژی) های گوناگون روبه‌رو شونده با اسلام، به تصوف راه‌یافته‌اند، باآن که ضرورت دارد، نمی‌تواند به‌تنهایی براین مسألهٔ پیچیده روشنی اندازد. تنها اشاره به‌وجود معرفت نوافلاطونی و یا مانی‌گرایی و جز اینها در تصوف بسنده نیست، بلکه باید برای روشن ساختن این نکته کوشید که چه شرایط و عللی زمینهٔ این تأثیر را فراهم ساخته است. تنها در چنین صورتی خواهیم توانست به‌نقش تاریخی تصوف و سرنوشت بعدی آن پی‌ببریم.

تردیدی نیست که اطلاعات مربوط به‌وضع سازمان اسلامی در دوران نخستین خلفا، که اخبار آن را تاریخ نگاران اسلامی آورده‌اند، بازتاب کاملی از اوضاع واقعی نیست. تصویری که آنها ترسیم می کنند، بدون شک، به‌مراتب بهتر از واقعیت نشان‌داده شده است. بسیاری از آنچه که همچون واقعیت گزارش گردیده است، در حقیقت بازتابی است از حسن تمایل گروههای معین اجتماعی که بیان کنندهٔ واقعیت نیست بلکه حکایتی است برآنچه که این یا آن مؤلف می‌خواسته چنان باشد. اما با در نظرگرفتن این نکته نیز می‌توان یکسره باور داشت، که هم در دوران زندگی پیامبر (ص) و هم درسالهای حکومت دو «جانشین» اول او، ابوبکر و عمر، جامعهٔ عرب مکه و مدینه سازمانی مذهبی بود، که حکومت اشراف به‌معنی کامل کلمه عملا در آن وجود نداشت و در آن سازمان هر فرمان قانونی و یا اداری همچون حکم مستقیم الهی تلقی می‌گردید. می‌توان چنین پنداشت که شیوهٔ زندگی ابوبکر و عمر به‌راستی با شیوهٔ زندگی هر عضو جامعه و از جمله حتی با زندگی آنهایی که از لحاظ

مادی کمتر تأمین بودند، وجه تمایز بسیار ناچیزی داشت.

تنها در زمان عثمان خلیفهٔ سوم بود که خصلت حکومت تغییر کرد. البته عثمان نیز در مآخذ همچون مرد مقدس و نیکوکار و دارای حیا در برابر ما جلوه‌گر می‌شود، ولی در عین‌حال به‌خوبی، روشن است شورشی که در زمان او آغازگردید و به‌قتل وی انجامید، به‌آن دلیل بود که او قواعدی راکه پیشینیانش وضع کرده بودند، نقض کرد. جامعه از این امر خشمناک شده بود که عثمان چند خانه به مالکیت خویش درآورده، رمه‌های خود را افزایش داده، زمینهایی را تصاحب کرده و به‌ثروتمند شدن خویشاوندانش کمک کرده است. قتل عثمان سرآغاز مبارزه‌یی برای به‌دست‌گرفتن حکومت بود که‌در همهٔ‌دوران کوتاه‌خلافت علی‌ابن‌ابیطالب(ع) ادامه داشت. معاویةابن‌ابوسفیان نمایندهٔ خاندان بنی‌امیه از جنگهای داخلی سود جست و در سال ٤١ هجری (٦٦١ میلادی) حکومت را غصب کرد. از این تاریخ است که حکومت خلفا برای همیشه جنبهٔ مذهبی خود را از دست داد و به‌حکومتی اشرافی بدل شد. بنی‌امیه برای تحکیم حکومت خود همهٔ مدعیان احتمالی خلافت و در مرحلهٔ اول اولاد علی‌ابن‌ابیطالب (ع) را بیرحمانه مورد پیگرد قرار دادند. هیچ رسم‌وسنتی مانع کارآنها نگردیدو حتی مکه در زمان معاویه به‌صحنهٔ تصادمات خونین بدل شد و مورد محاصره قرارگرفت. از سوی دیگر بنی‌امیه تلاش می کردند تا با هدایای سخاوتمندانه پیروان وطرفداران خود را تطمیع کنند. اما بذل وبخشش ایجاب می کرد که خزائن پیوسته انباشته‌تر شود. ازاین‌رو تاراج سرزمینهای متصرفی شدت یافت وهنگام تقسیم غنائم جنگی، دیگر مانند گذشته دربارهٔ شرکت همهٔ اعضای جامعه دراین کارجای سخنی هم نبود. تفاوت بزرگی‌از لحاظ خواسته وثروت میان مردم پدیدارگردید ودرضمن وضع آن‌گروه ازمردم، که فقیر وتهیدست‌بودند، فلاکت بارترشد.

اما هنوز هم لازم بود، که تدبیرهای‌دولتی‌بنی‌امیه تا اندازه‌یی قانونی‌وبا موازین مذهبی همخوان باشد. برای این کار تنها یک راه می‌توانست باشد. مسأله این بود که سازمان اسلامی در نخستین دهه‌های موجودیت خود، مجموعهٔ قوانینی برای سرو سامان دادن به‌زندگی اجتماعی در اختیار نداشت. در زمان حیات پیامبر به‌چنین مجموعه قوانین نیازی هم نبود، زیرا هراشکالی شخصاً به‌وسیلهٔ پیامبر حل و فصل و با وحی و الهام الهی تثبیت می‌گردید. پس از رحلت آن حضرت وضع دشوارتر شد. با آنکه قرآن به‌صورت نوشته دریک مجلد گردآوری گردید، به‌تنهایی پاسخگوی

هر پرسشی نبود و به‌تکامل قوانین و مقررات اجتماعی نیازی مبرم وجود داشت.[۱] خاطرات صحابه پیامبر دراین‌باره، که پیامبر دربارهٔ موارد مشابه چه‌می‌گفت و درآن زمان چه اقدامی اتخاذ می‌کرد، می‌توانست یگانه منبع چنین تکاملی باشد. البته در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر پیدا کردن اشخاصی، که چنین خاطراتی داشته باشند، آسان بود. صحابه در دسترس بودند و مراجعه به‌آنها برای مشورت دشوار نبود. اما جنگهای استیلاگرانه و مهمتر از همه مبارزات خانگی، که پس از قتل عثمان درگرفت، تعداد آنها را کمتر کرد. مراجعه به‌منابع دست‌اول دشوار و دشوارتر می‌گردید وگاه ناچار به‌اطلاعات دریافتی از مردمی که تابعین نامیده می‌شدند و روایات را از زبان صحابه شنیده بودند، قناعت می کردند. ولی تعداد آنها نیز روز به‌روزکمتر می‌شد. بدین‌سان گردآوری و درج این روایات که حدیث نامیده می‌شد، یکی از مهمترین وظایف گردید. نوعی حرفهٔ محدثی پدید آمد و محدثان، احادیث را گردآوری و تفسیر می کردند وبرای گردآوری احادیث به‌اطراف و اکناف سرزمین خلافت، که پهنهٔ آن پیوسته بیشتر می‌گردید، مسافرت می کردند. روشن است چنانکه موثق بودن حدیث تأیید می‌گردید، می‌توانست دارای قوه لازمه و نافذ باشد. گردآورندگان، موثق بودن حدیث را در اسناد یعنی در اشارهٔ دقیق به‌نامهای همهٔ راویانی می‌دانستند، که روایت را از یکدیگر شنیده بودند. اسناد به‌این شکل می‌آمد: «فلانی می‌گوید: شنیده‌ام از فلان که او گفته بود: شنیده‌ام از فلان...» الی‌آخر. درستی اسناد و در نتیجه موثق بودن حدیث در صورتی مورد قبول قرار می‌گرفت که از اطلاعات مربوط به‌راویان گوناگون معلوم می‌شد که آنها واقعاً می‌توانسته‌اند یکدیگر را دیده باشند و نخستین راوی واقعاً معاصر پیامبر (ص) بوده است. اما کاملا روشن است که اگر امکان ابداع و ساختن خود حدیث وجودداشت، ایجاد سلسلهٔ جعلی راویان از آنهم آسانتر بوده است. یادآوری این مطلب ضروری است که ساختن احادیث جعلی به‌هیچوجه به‌عنوان عملی ننگین و یا بزه‌کاری

۱. چنانچه در پرتو همین نیاز امروز نیز دهها کشور اسلامی هست که قرآن کتاب دینی مشترك همهٔ آنهاست، و هرکدام دارای قوانین اساسی، مدنی، جزایی، مالیاتی، گمرکی، بازرگانی، کار، و جزاینها هستندکه وابسته به‌سطح پیشرفت اقتصادی واجتماعی وشرایط جغرافیایی وآداب ورسوم قومی وجزاینها می‌باشد ودر برخی موارد وجوه تمایزآنها شاید بیشتر از وجود اشتراك آنها باشد.ـم.

ارزیابی نمی‌شد و حتی مایهٔ غرور و مباهات هم بود. بر نامهای اشخاصی که به ساختن صدها حدیث جعلی مباهات کرده‌اند آگاهی داریم. (مثلا ابن‌ابویحیی از مدینه، الوکیدی از بغداد، مقاتل‌ابن‌سلیمان از خراسان، و محمدابن‌سعید از سوریه). سخنان عبدالکریم ابن‌ابوالعوجا از مردم کوفه که در سال ۱۵۳ هجری (۷۷۰ میلادی)[۲] محکوم به‌مرگ گردید درخور توجه است که گفته بود: «و سوگند به‌خدا، که من چهار هزار حدیث ساخته‌ام و به‌یاری آنها حلال را حرام و حرام را حلال کرده‌ام. سوگند به‌خدا من‌شما را واداشتم در روزی که بایستهٔ روزه است افطار کنید و شما را واداشتم در روزی که بایستهٔ افطار است روزه بگیرید.»[۳] اختلاف نظری که میان بنیدگذاران تفاسیر اسلامی دربارهٔ تعداد واقعی احادیث وجود داشته است نیز شایان توجه است. بنا به گفتهٔ ابن‌خلدون[۴] امام ابوحنیفه تنها هفده حدیث را واقعی می‌دانست؛ مالک، تعداد آنها را به‌سیصد رسانید؛ ابوعبدالله محمد ابن اسمعیل‌البخاری مشهور، ترتیب دهندهٔ مجموعهٔ معروف احادیث‌الصحیح (متوفی به‌سال ۲۵۶ هجری/ ۸۷۰ میلادی) این رقم را به‌نه‌هزارودویست رسانید و امام احمدابن‌حنبل معتقد بود، که شمارهٔ چنین احادیثی پنجاه‌هزار است. در چنین‌شرایطی شگفت آور نیست که بنی‌امیه با بذل و بخشش می‌توانستند در بین محدثان افرادی را بیابند که آماده بودند برای توجیه و تبرئه اقدامات زمامداران و حکام به هرگونه جعل و ساخته کاری دست بزنند.

نخستین محدثان در بین مردم از احترام شایانی برخوردار بودند. آنها هم فقیه (حقوقدان) بودند و هم در تفسیر و قرائت قرآن خبره، و بدین‌سان وجود آنها مجموعهٔ دانش الهیات و حقوق دوران بود. اما هنگامی که اعمال بنی‌امیه موجب نارضایتی شدید مردم گردید و این نارضایتی در شورشها و قیامهای متعدد تجلی کرد (قیامهایی نظیر قیام ابن‌مختارابن‌ابوعبید ثقفی ومصعبةابن زبیر و غیره)، و هنگامی که مردم اطمینان یافتند که محدثان نه تنها از حقوق جماعت دفاع نمی‌کنند، بلکه آشکارا جانب حکام را می‌گیرند، اوضاع تغییر کرد و از بین‌مردم ناراضی نوع دیگری از محدثان برخاستند. اینان مقرراتی وضع کردند که طبق آن اعتماد به‌محدث تنها در صورتی است که او نه‌تنها حدیث را روایت بلکه رعایت نیز بکند. ل. ماسینیون

۲. به‌روایتی دیگر در سال ۸۳۰ میلادی. ۳. ابن‌الاثیر، ج ۶، ص ۳.
۴. ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۱.

اسلامشناس نامی فرانسه به‌درستی خاطر نشان کرده است، که رعایت حدیث بدان معنی بود که در تمام جزئیات زندگی شخصی برای تقلید از زندگی بنیادگذار اسلام کوشش به‌عمل آید. این زندگی را قبل از همه زندگی همراه با ریاضت و ترس دائمی از خدا و پرهیز از هر چه که ممکن است حرام باشد، می‌پنداشتند. از این رو آشکار است که در بین این محدثان جریان ریاضت کشی رشد می‌یابد که می‌توان آن را همچون نخستین جلوهٔ پیدایش تصوف ارزیابی کرد.

اگر در نظر مجسم سازیم که در محافل مسلمانان مخالف حکومت بنی‌امیه چه روحیه‌یی می‌بایست حکمفرما باشد، آنگاه می‌توان درک کرد که مسائل مربوط به‌شیوهٔ برخورد با وصایای پیامبر که در بارهٔ آن سخن رفت چه حدتی باید یافته باشد. می‌دانیم که سوره‌های قرآنی مربوط به‌وعده و وعید، نیروی بدیعی بیشتری دارند. تجسم روز محشر، ترسیم رعب‌انگیز شعلهٔ سوزان آتش دوزخ با غریو نعره: هل من مزید (آیا دیگر کسی نیست؟ یعنی گناهکارانی که باید آنها را در کام آتش بلعید) — می‌بایست در آن روزگار تأثیر هیجان‌آور و لرزاننده‌یی داشته باشد. سیمای پروردگار در برابر مؤمنان به‌صورت داوری (سختگیر) قهار[5] مجسم بود، که مراقب هر اقدام انسان و هر حرکت نفس اوست. هر چند، که الله دارای صفات الرحمن-الرحیم (بخشاینده، مهربان) است، اما اخطار می کند، که هیچکس را از مکافات گریزی نیست و هر کس باید در ازای کوچکترین قصوری، اگر در زمان حیاتش جبران نشده باشد، پاسخ دهد.

اما، در کنار اینها، جنگ خانگی درگیر می‌شود. حکام از دستورات دین سرپیچی می کنند و خون مسلمین جاری می‌شود و بر خاك می‌ریزد. شگفت آورنیست که بسیاری متوحش می‌شدند از این که مکافاتی که پیامبر (ص) خبر داده است، نزدیک است. این ترس و وحشت از جزای حتمی، مؤمنین را وا می‌دارد تا برای دادن پاسخی که روز آن نزدیک‌گردیده آماده شوند، از هرگونه سعادت و لذات دنیایی چشم‌پوشی کنند تا این که ازکیفر رهایی یابند و پاداش موعود را دریافت کنند. البته این روحیه می‌بایست توجه به‌احادیث را بیشتر و ژرفتر کند و مؤمنین

۵. چنانچه، قل انما انا منذر وما من اله الاالله الواحدالقهار (سورهٔ ۳۸، آیهٔ ۶۵) ونیزسوره‌های ۱۲، آیهٔ ۳۹ وجز اینها. ــ م.

را وادار سازد تا با تمام نیرو با سر مشق‌گرفتن از همهٔ خصوصیات زندگی پیامبر، که در روایات شرح آن آمده است، از آن حضرت پیروی کنند.

بدین‌سان پاکدلان خشمگین که از بین محدثان بیرون آمده و مخالف حکومت فئودالی و اشرافی بنی‌امیه بودند، نخستین بنیانگذاران جنبش تصوف گردیدند. در این زمان هنوز اصطلاح صوفی وجو ندارد و زاهد و عابد نامی است که به‌آنها اطلاق می‌شود. هیچگونه نظریه‌یی جز نظرات کلی فوق در شالودهٔ فعالیت آنها جای ندارد. تفاوت آنها با بخش اعظم مؤمنین، در قوهٔ بیشتر ادراکهٔ دین و در چهارچوب معین تجارب دینی است. چنانچه با پیروی از این حکم قرآن (سورهٔ ۲ آیهٔ ۱۵۲) فأذکرو نی‌اذکرکم — «و به‌یاد بیاورید مرا، تا شما را به‌یاد بیاورم» آنها به‌ذکر، یعنی یاد کردن نام پروردگار اهمیت بیشتری می‌دادند و تمام اوقات فراغت را صرف تکرار کلمهٔ مقدس می‌کردند. تفاوت گذاشتن بین حلال و حرام در زندگی آنها اهمیت بسیار بزرگی داشت. در این باره، که کدام دستمزد را می‌توان بطور کامل حلال دانست، مباحثاتی طولانی در می‌گرفت وهمگی به‌این نتیجه می‌رسیدند، که هرگونه هدیه و بخششی را از جانب فرمانروایان و نزدیکان آنها باید بدون تردید و چون و چرا حرام دانست، زیرا ثروت قدرتمندان از دستمزد کار شرافتمندانه نبوده و از راه زور بدست آمده است. سرتا پای زندگینامهٔ زاهدین سده‌های نخست هجری حاکی از داستانهایی است در این باره‌که چگونه این مردم پاك و منزه از دریافت هر نوع هدیه‌یی از خلیفه و یا از نزدیکان او مطلقاً خودداری می‌کردند. یکی از آنها حتی مرغ خویش را از این‌رو بر خود حرام می‌دانست که، مرغ او به بام همسایه‌که از سپاهیان نگهبان خلیفه بوده رفته و در آنجا دانه خورده است.[۶] آنها وظیفهٔ خود می‌دانستند، که به‌حکمرانان اندرز بدهند ولی نمی‌توانستند حتی لقمه نانی از آنان بگیرند. ویژگی زندگینامه نخستین زهاد در آن است، که تنها یکی از دو شیوهٔ به‌دست آوردن نان را به‌آنان نسبت می‌دهند: آنها یا در صحرا خار می‌کندند، خارکشی می‌کردند و در بازار آن را می‌فروختند و یا به‌آبکشی و سقایی می‌پرداختند. اندیشهٔ اصلی ترتیب دهندگان این زندگینامه‌ها کاملا روشن است. هم خار و هم آب (از آبگیرهای همگانی و رودخانه‌ها) به کسی تعلق ندارد و

۶. بنگرید: فضل‌ابن عیاض در تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن.ـم

دارای ارزشی نیست و تنها هنگامی که از جایی دور به‌جایی دیگر منتقل می‌شود و برای استفاده در دسترس قرار می‌گیرد، دارای ارزش می‌شود. در نتیجه، دریافت کنندهٔ بهای آن، مزد را نه در ازای خود کالا، بلکه عملا تنها در ازای حمل آن دریافت می کند. کوتاه سخن، زاهد در اینجا تنها کار جسمی خودرا می‌فروشد و در کالای او کوچکترین عنصر تصاحب کار دیگران وجود ندارد.

ولی در آن دوران مسأله رزق حلال یکسره حل نشده بود. پا به‌پای اندیشهٔ استفاده از کاری که مطلقاً از آن خود شخص است، فکر دیگری نیز در میان آمد. در قرآن بارها دعوت می‌شود که توکل به‌خدا شود نه‌به‌نیروی خود و باید امیدوار بود که پروردگار در لحظهٔ لازم به‌بندهٔ خود توجه خواهد کرد. بعضی‌از زهاد باتوجه به‌این امر چنین نتیجه‌گیری کردند که هر تلاشی برای دریافت مزد و باداش باید همچون عدم اعتماد به‌پروردگار تلقی شود. روزی را خداوند قبلا تعین کرده است و بندهٔ خدا نه‌قادر است که آن را افزایش دهد و نه‌می‌تواند که از دریافت آن سر-پیچی کند. در نتیجه نباید برای مزد کار کرد، بلکه باید در انتظار رزقی بود که خداوند با رحمت خود نازل می کند. این روش افراطی، مخاطرات بزرگی در پی داشت و می‌توان تصور کرد که زهاد این مخاطرات را بخوبی درك کرده بودند، زیرا طرفداران بسیار کمی برای این روش مشاهده می‌شوند و بیشتر آنها کار شرافتمندانه را، که در فوق به‌آن اشارت رفت، ترجیح می‌دهند، منتهی حداقل آن را، که برای ادامهٔ زندگی کفایت کند. هرگونه مازادی باید به‌نیازمندانی داده شود که قادر به کار نیستند.

جهات گوناگون جنبش زهاد را که تا کنون مورد بررسی قرار داده‌ایم، هنوز فاقد تأثرات عرفانی است که عنصر اصلی تصوف بعدی است. اما این تأثرات عرفانی در شرایطی که شرحش آمد نمی‌توانست تجلی نکند. تفکری که دائماً متوجه یک سو است: احساس نظر الهی که مراقب کردار بندهٔ خویش است، آمادگی صادقانه برای قربانی، و شوق روگردانی از تمامی نعمات — همه و همه می‌بایست در شرایط فاجعه‌آمیز آن زمان، که هر دم شکل تندتری به‌خود می‌گرفت، حالت وجد و شعف به وجود بیاورد. در قرآن دلایلی کافی برای چنین تأثراتی ارائه می‌شود:

و نحن أقرب الیه من حبل‌الورید (سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۱۶)

ترجمه: [وما به وی [بندهٔ خود] از شاهرگ [او] نزدیکتریم.

فسوف یأتی‌الله بقوم یحبه و یحبونه (سورهٔ ۵، آیهٔ ۵٤)

ترجمه: و ممکن است، خدا قومی را بیاورد که مورد محبتش هستند و مورد محبت آنهاست.

الم‌تر ان‌الله یعلم مافی‌السموات وما فی‌الارض مایکون من‌نجوی ثلثة الاهورابعهم ولاخمسته الا هوسادسهم ولاأدنی من‌ذلک ولا اکثرالاهومعهم اینما کانوا (سورهٔ ۵۸، آیهٔ ۷)

ترجمه: آیا تو نمی‌بینی که خدا آگاه است بر آنچه در آسمان و در زمین است؟ هیچ نجوایی بین سه نفر نیست، که او در آنجا چهارمی نباشد، بین پنج‌تنی نیست که او در میان آنها ششمی نباشد، نه‌بیشتر و نه کمتر و همیشه او با آنهاست، در هر کجا که باشند.

والله المشرق و المغرب فأینما تولوا فثم وجه‌الله ان‌الله واسع علیم (سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۱۵)

ترجمه: از خداست هم مشرق و هم مغرب، از این رو به‌هر کجا که رو کنید آنجا [همه جا] سیمای خداست و خدا بر همه چیز آگاه است.

چنین نمونه‌هایی کم نیستند و بدون شک ژرف‌اندیشی در این سطرها می‌بایست درمردمی که ازمحرومیت و کار سخت رنج می‌بردند این حس را به‌وجود بیاورد که پیوسته نگاهی به‌سوی آنهاست وبدین‌سان وهمی عرفانی آنهارا فروگیرد.

این عنصر عرفانی روشنتر از همه در نخستین زن مشهور این جنبش به‌نام رابعه بنت عدویه مشاهده می‌گردد. او بین سالهای ۹۵ — ۱۰۰ هجری قمری (۷۱۳ — ۷۱۸ میلادی) به‌دنیا آمد و درسال ۱۸۵ هجری قمری (۸۰۱ میلادی) در بصره از جهان رفت. این زن در یک خانوادهٔ بسیار تهیدست دیده به‌جهان‌گشود و درآغاز کودکی، او را ربودند و به کنیزی فروختند. اما تقدس زندگی او، به‌وی امکان داد که آزادی خویش را باز یابد. پس از این‌که دور از دیگران در بیابان سالها منزوی و خلوت‌نشین بود به‌بصره آمد و در آنجاگروه بزرگی از همفکرانش‌گرد او راگرفتند. راز و نیازها و بدیهه‌گوییهای او که در مأخذ برای ما به‌جای مانده، بسیار درخور نگرش است. چنانچه:

پروردگارا، ستارگان پرتوفشانی می‌کنند، چشمان مردم بسته شده، سلاطین نیز دروازه‌های خود را بسته‌اند... هر عاشقی با معشوق‌خویش

به کناری رفته است و من دیگر تنها با توام.

خداوندا، اگر ترا از بیم دوزخ می‌پرستم، در دوزخم بسوزان و اگر به‌امید بهشت می‌پرستم بر من حرام گردان و اگر برای تو، ترا می‌پرستم جمال باقی دریغ مدار.

بانگ پاسخ او به‌این پرسش که درباره بهشت چه می‌اندیشد، مشهور است: «نخست همسایه، سپس خانه! یعنی دیدن جلوهٔ حق در هر کجا که رخ نماید مایهٔ دلگرمی است، نه‌اینکه هوس بهشت.» او ارتباط خود را با خدا به واژهٔ محبت بیان می‌کند:

... محبت حق مرا چنان فروگرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند.۷

رابعه این مفهوم را در اشعاری آورده است که معنی آن چنین است:

من ترا همسفر دل خویش کرده‌ام، اما تن من از آن کسی است که می‌خواهد با او باشد. اندام من با مهمانان خویش مهربان است ولی محبوب دل من، مهمان روح من است.

یا اینکه:

عشق من برتو دوگونه است: عشق به‌خود، و نیز آنچه ترا در کار است. در عشق به‌خود سعادت خود را در تو می‌یابم، حال آنکه برای دیگران نابینایم. در عشق تو که با شایستگی ترا می‌جوید، پرده‌ای نیست و من ترا می‌بینم. فخر بر این عشق و آن عشق است نه‌بر من، و در این هر دو عشق افتخار از آن توست.

دوگونه عشق که دربارهٔ آن سخن رفته است ــ عشق به‌پروردگار بخاطر بخشایندگی او وسعادت‌گذرا، و عشق به‌زیباییهای اوست که جاوید وفنا ناپذیراست. مقصود از عشق رابعه دیدار و پیوستن (وصل) به‌خداست و حال مشکل بتوان تجسم کرد که این وصل برای او چه مفهومی داشته است. بسیار احتمال دارد که مقصود وصل بعد از مرگ باشد، نه‌آن مفهوم وحدتی که عارفان بعدی در نظر داشته‌اند. اما اگر این بیانات را به‌او منسوب می‌دارند که گفته است: «من دیگر وجود ندارم و ازخود بیرون شده‌ام. به‌خداوصل گردیده و یکسره به‌او پیوسته‌ام.» واقعاً

۷. تذکرةالاولیاء فریدالدین عطار، تهران ۱۳۳۶ ص ۷۱، ۷۶.ـ م.

از او باشد، آنگاه تصوری از مکان وصل او به‌خدا در دوران حیاتش وجود داشته است.

اما درهرصورت سخنان رابعه نمایانگر آن است که درپایان سدهٔ نخست‌هجری (قرن هشتم میلادی) روحیه عرفانی در ژرفنای جنبش زهاد رشد می کرده وزمینه برای تبدیل تصوف به‌آن «ترانهٔ عشق‌الهی» که در سده‌های سوم و چهارم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی) جلوه کرد، آماده می‌گردید.

بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت جنبش زهاد که در پرتو تبلیغات اسلامی پرورده شده بود، توانست در اثر اوضاعی که در حکومت خلفا از میانهٔ سدهٔ هفتم میلادی بوجود آمده بود دامنه پیدا کند وگسترش یابد. احتمالا شمارهٔ زهاد برجسته بسیار نبوده است و منابع دوقرن اول اسلام، حدود بیش‌از چهل نام به‌مانمی‌دهند. اما کاملا احتمال دارد که اولا تنها اسامی بزرگترین نمایندگان این جنبش به‌جای مانده باشد وثانیاً نبایدفکر کرد که تعدادپیروان آنها کم بوده است. ولی‌در هرصورت یک مطلب کاملا روشن‌است: این جنبش از محافلی‌سرچشمه می‌گرفت که نظم‌نوین اجتماعی دوران بنی‌امیه آنها را بی‌حقوق وبی‌خانمان ساخته بود و جنبشی بود مخالف این نظم. شالودهٔ این جنبش، شالوده‌ای اقتصادی بود وطبق شرایط زمان می‌توانست تنها ظاهری مذهبی داشته باشد. البته درمنابع به‌هدف جنبش زهاد اشاره‌بی‌نیست، اما بخودی خودبخوبی‌روشن است: هدف عبارت بود از بازداشتن روند تبدیل حکومت خلفا به‌حکومتی اشرافی، بازگردانیدن چرخ تاریخ و بازگشت به‌خصوصیات اخلاقی دوران خلفای نخستین (راشدین). اما چون مه‌عرفانی این جریان را بسیار زود فرا گرفت، درصورت تشدیدگرایشهای مربوطه، تنها می‌توانست نظیرآنچه که تصوف بعدها شد، به‌جنبش واقعی عرفانی تبدیل گردد.

۲. آغاز پیدایش شالودهٔ نظری

پیش از بررسی مراحل بعدی جنبش تصوف، می‌بایست به‌آن جریانات فلسفی، که در آن زمان در ممالک اسلامی‌گسترش‌داشت، اشاره‌ای کوتاه کنیم. ... رویهمرفته سنت، فاقد سیستم منظم فلسفی بود و مجموعهٔ احادیث نیز اگر سیستمی داشت، دسته‌بندی آن تنها ازنقطه نظر تجربهٔ انجام فرایض دینی تحقق یافته بود. آنها رفتار

مؤمنین را تعیین می کردند. اما در زمینهٔ مقررات اصلی نظری، خلاء وسیعی برای اندیشه های فلسفی باقی می‌گذاشتند. اسلام برای آنکه در زمرهٔ بزرگترین ادیان جهان باشد به‌براهین فلسفی نیاز داشت، زیرا مقررانی که پاسخگوی نیاز قبایل بدوی و صحرانشین تازی بود، پس ازگسترش در خارج از شبه جزیرهٔ عربستان به افزودگیهای محسوس بسیاری نیاز داشت. گذشته از این، اسلام پس از گسترش در نواحی پهناور با یک سلسله از ادیان کهن نظیر دین یهود، زرتشتی، عیسوی، و مانی‌گرایی تماس پیدا کرد که مدتها قبل برای خود پایهٔ نظری ایجاد کرده بودند.

این تماس به‌خودی خود مطلب تازه‌یی نبود، زیرا عناصری از همهٔ این ادیان پیشتر نیز در آن وجود داشت. مهم آن بود که اسلام پس از این که به‌دین رسمی تبدیل‌گردید می‌بایست به‌نحوی امتیازات خود را در برابر تمام این ادیان نشان دهد. البته مبلغین درچنین مواردی اغلب به‌زور متوسل می‌شدند ومناقشه را از همین راه حل می کردند. اما این کاری همیشگی نبود و در همه جا امکان نداشت.

گاهی اوقات چنین پیش می‌آمد که می‌بایست در چهارچوب استدلال بیانی، مباحثه شود. اگر به‌یاد بیاوریم که مثلا مخالفین مسیحی اسلام طی‌هفت سده بیش از اسلام توانسته بودند در مبارزهٔ فرقه‌های‌گوناگون راه درازی را سپری کنند و در نشستهای کلیساها فاضل‌مآبی بسیارظریفی طرح نمایند، واگر به‌یاد بیاوریم دستوران زرتشتی نیز — طبق آثاری که تا زمان ما رسیده است — با دقتی بسیار مراقب جنبشهای مذهبی در کشور بودند، یعنی جنبشهایی که برای آنها خصمانه بوده و زرتشتیان را وادار به‌ساختن استدلالهایی برای رد براهین آنها کرده بودند، آنگاه روشن می‌شود که برای اسلام نیز لازم می‌آمد تا تمام نیروها را بسیج کند و یک سیستم محکم پدید آورد.

تشکل این سیستم با پیدایش فرقه‌های متعدد، که هریک کوشش می کرد پاسخی برای مسائل اصلی فلسفی بیابد، آغاز گردید. شرح تاریخ پیدایش همهٔ این فرقه‌ها و مبارزهٔ آنها با یکدیگر — وظیفهٔ بسیار مشکلی است. باوجودی که‌نمایندگان این فرقه‌ها تعلیمات خودرا روی کاغذ می‌آوردند، ولی از این آثار فراوان، تا روزگار ما اندکی بیش به‌جای نمانده است. امروز دربارهٔ بیشتر فرقه‌های نخستین اسلامی باید طبق اطلاعاتی که تاریخنویسان آن را روایت کرده‌اند یا طبق اطلاعاتی که در رسالات مسلمانان حنفی درج‌گردیده است داوری شود. اما همهٔ این مطالب را

نمی‌توان همیشه موثق دانست، زیرا نمایندگان فرقه‌یی، که خودرا برحق‌می‌دانستند، کوشش می کردند تا مخالفین خود را متهم سازند و ناحق جلوه دهندوتاریخنویسان نیز تلاش داشتند تنها این فرقه‌ها را دسته‌بندی کنند و شمارهٔ آنها را برابر رقم هفتاد (یا هفتاد و دو) نمایند و دراین امر حدیثی را در مدنظر داشتند، که طبق آن پس از رحلت پیامبر (ص) است می‌بایست به‌هفتاد (یا هفتاد و دو) فرقه تقسیم شود، که در بین آنها تنها یک فرقهٔ درست دین است.

در اینجا به‌تحلیل همهٔ تعلیمات این فرقه‌ها نمی‌پردازیم، زیرا بیشتر آنها تأثیری در جنبش ادبی بعدی نداشتند و با آن مربوط نبودند. تنها به‌بررسی مهمترین آنها می‌پردازیم، زیرا این بررسی به‌ما نشان می‌دهد که چه مسائلی در آن زمان مورد توجه جماعت بوده است. گروهی از فرقه‌ها تنها مسائل سیاسی‌را در برابر خود گذاشته بودند: مسأله این‌بود که چه کسی می‌تواند جانشین قانونی پیامبر (ص) باشد. شیعیان طرفدار خاندان علی‌ابن‌ابیطالب (ع) بسرعم و داماد پیامبر (ص) بودند. بنی‌امیه علیه شیعیان بودند و خوارج نیر که هیچکدام را به‌خلافت قبول نداشتند، علیه هر دو دسته فعالیت می کردند.

اما خوارج گذشته از نظریات سیاسی، نظریات دیگری نیز داشتند که به ماهیت اسلام وابستگی داشت. این مسأله که ارتکاب معاصی کبیره چه عواقبی برای مسلمان همراه خواهد داشت، از طرف آنها به‌میان نهاده شد و مطرح گردید. ضمناً در بین خوارج در مورد این مسأله وحدت نظر کامل وجود نداشت. ازارقه یعنی افراطی‌ترین جریان خوارج معتقد بودند: مسلمانی که مرتکب‌گناه شود، دیگر مسلمان نیست. او به‌بت‌پرست تبدیل و به‌عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌شود و از این‌رو هر مسلمان مؤمن حق داردگناهکار را به‌قتل برساند و خود ازکیفر قتل بری باشد. ازارقه همچنین معتقد بودند که نه‌تنها از خودگناهکار بلکه از تمامی اعقاب او نیز حق دفاع سلب می‌گردد. معلوم است، که در دوران جنگهای خانگی (برادر کشی) اواسط سدهٔ اول هجری (سدهٔ هفتم میلادی)، این نظریات چه عواقب مخوفی در پی داشته‌اند.

گروه صفریه که اعتدالی‌تر بود تنها خودگناهکار را به‌مرگ محکوم می کرد و نجات فرزندان او را امکان‌پذیر می‌دانست.

گروه نجادهٔ اعتقاد داشتند که مرتکب معاصی را تنها در صورتی می‌توان

بت‌پرست دانست که جماعت نیز با این نظر موافق باشد. آنها در صورت بروز اختلاف نظر، تصمیم فقیه را در این‌باره ضروری می‌دانستند.

عبادیه از اینهم اعتدالی‌تر بودند و می‌گفتند مرتکب گناه بزرگی نه کافر می‌شود، بازهم همسان بت‌پرست نیست.

مرجئه (مشتق از فعل رجاء = امیدوار بودن)، که فعالیت آنها اساساً در سالهای ۵۰ ـ ۱۵۳ هجری (۶۷۰ ـ ۱۷۰ میلادی) گسترش یافته بود با این نظریات دهشتناک مخالف بودند و عقیده داشتند مسلمانی که مرتکب گناه شود نه تنها کافر نمی‌شود بلکه با وجود معاصی مرتکبه می‌تواند به‌آیندهٔ برسعادت امیدوار باشد. شالودهٔ این نظریه آن بود که بخشایندگی طبق نوشتهٔ کتاب آسمانی، صفت اصلی الهی است و انتقامجویی خونخوارانه با تجسم مظهر الهی مغایرت دارد و آشتی‌پذیر نیست.

مرجئه باز هم‌گامی فراتر نهادند. طبق تعلیمات آنها ایمان کاری است، که کاملا به‌اعتقاد درونی مربوط است. مسلمان حتی درصورتی که ایمان در اعمالش تجلی نکند بازهم مؤمن است؛ بعلاوه اگر او در دل خود به‌توحید ایمان دارد، حتی در صورتی که ظاهراً مراسم بت‌پرستان و یا مسیحیون را نیز انجام دهد، بازهم مسلمان باقی خواهد ماند. اما این اعتقاد باید با رغبت و تمایل آزادانه قلبی باشد، نه‌ثمره و نتیجهٔ جبر و اجبار. کوتاه سخن، مرجئه مسألهٔ آزادی اراده را که یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است مطرح می‌کنند و در میان می‌نهند.

این مسأله مورد توجه دوفرقهٔ دیگر یعنی جبریه و قدریه نیز قرارگرفت. جبریه منکر ارادهٔ آزاد بشر بودند. طبق تعلیمات آنها هرعملی را ارادهٔ خداوندی انجام می‌دهد و انسان تنها این استعداد را دارد، که آن اراده را جامهٔ عمل‌بپوشاند. گروههایی از این فرقه حتی‌گامی فراتر نهادند و چنین می‌پنداشتند، که ارادهٔ انسان هیچگونه ارزشی ندارد و بدین‌ترتیب تعلیمات آنها مغایر با قرآن بود، زیرا باوجودی که درکتاب آسمانی تقدیر مقامی شامخ دارد، ولی هیچگاه چنین اعتقاد اکیدی نسبت به‌تقدیر و سرنوشت تعلیم داده نمی‌شود.

قدریه که ارادهٔ انسان را اراده‌یی کاملا آزاد می‌دانستند و بدین ترتیب انسان را مسؤل رفتار و کردارش می‌شمردند، با جبریه مخالف بودند.

درکتاب آسمانی بارها توحید مطلق خاطرنشان می‌گردد و به‌همراه آن

صفاتی نظیر عالم (دانا)، بصیر (بینا)، و سمیع (شنوا) و غیره برای پروردگار ذکر می‌شود. ازاین‌رو خود بخود سؤالی دربارهٔ چگونگی نسبت این صفات به‌ذات مطلق به‌میان آمد.

ساده‌ترین راه‌حل این مسأله را مشبهه پیشنهاد کردند و خواستار شدند، که همهٔ این ترکیبات مستقیماً به‌همان شکل ظاهری پذیرفته شود. اما چنین تفهیم مستقیم و ظاهری از یکسو با معنوی‌بودن ذات‌الهی مغایرت داشت و از سوی دیگر اعتراف به‌ابدیت این‌صفات افکار فلسفی روبه‌رشد را از لحاظ دیگری دچار تشویش می‌کرد: اگر همهٔ این‌صفات ابدی و بیرون از زمان هستند، این‌امر به‌معنی آن است که همراه وجود ماهیتی تجریدی باید موجودیت چند ماهیت مشخص دیگر را نیز بپذیریم. و به‌گونه‌یی دیگر، به‌شرک می‌رسیم. روشن است که همین مسأله، انگیزهٔ مباحثات شدید بعدی شد و به‌پیدایش فرقهٔ معتزله، که یکی از جالب‌توجه‌ترین فرقه‌های اسلامی است، انجامید، که دربارهٔ آن با تفصیل بیشتری سخن خواهیم گفت.

برای پایان دادن به‌برشمردن مهمترین فرقه‌ها، باید از فرقهٔ باطنیه نیز یاد کرد که سپس به‌جنبش نیرومند اسمعیلیه بدل گردید. باطنیه خواستار تفسیر استعاری و مجازی قرآن (تأویل) بودند و به‌یاری چنین تفسیری، یعنی تأویل، تعلیمات نوافلاطونی را دربارهٔ روح مطلق به‌نظریات خود درآوردند.

برشمردن حماریه نیز لازم است، که تعلیمات مربوط به‌تناسخ را پذیرفته بودند و باور داشتند که خالق، میمونها و خوکها را ازگناهکاران به‌وجود می‌آورد؛ یعنی عقیدهٔ آنان با تعلیمات هندویان ارتباط صریحی داشت.

برای آن که بدانیم از آغاز نخستین‌سدهٔ هجری (اواخر سدهٔ هفتم میلادی) اندیشهٔ فلسفی چه تحرک شدیدی داشته و چگونه متفکرین اسلامی در تماس با سایر نظریات ناچار بودند به‌مسائل پیچیده‌تری توجه کنند، همین اطلاعات مختصر بسنده است.

۳. معتزله و رشد تصوف

بطوری که‌گفته شد معتزله، که در تاریخ اسلام نقش بسیار مهمی‌داشته است، درخور

توجه شایانی است. «واصل ابن‌عطا» را بنیانگذار این فرقه می‌شمارند و نام فرقه را با این روایت مربوط می‌دانند که روزی حسن بصری مُبلغ مشهور در مسجد به‌تدریس مشغول بود؛ یکی ازشاگردان چنین پرسشی پیش کشید: طبق تعلیمات جبریه، مرتکب معاصی کبیره با این عمل خود کافر شده است و طبق تعلیمات مرجئه اگر مؤمن دارای ایمان است این کار او اهمیت خاصی ندارد. حالا نظر تو در مورد این مسأله چیست؟ حسن به‌فکر فرورفت و دراین هنگام شاگرد او واصل ابن‌عطا به‌پای خاست، به کناری رفت و جمعی از مستمعین را گردخود جمع کرد و به‌آنها توضیح داد: مسلمانی که مرتکب معاصی کبیره شده، کافر نمی‌شود، اما ایمان خودرا نیز بطور کامل حفظ نمی کند، بلکه دارای وضعی است فیمابین. حسن که دید واصل به کناری رفته و توضیحاتی می‌دهد، گفت: اعتزال‌عنا‌واصل (واصل ازما کنار گرفت) وگویا نام این فرقه از اینجاست (واژهٔ «کنار رفتگان»). اما بطوری که ای.گلدتسیر ثابت کرده است، نباید برای این روایت اهمیتی قائل شد، ونام این فرقه راتوضیحی دیگر است. یادآوری این نکته لازم است که هم خود واصل (۸۱ ــ ۱۳۲ هجری ۷۰۰ ــ ۷۴۹ میلادی) و هم عمروابن‌عبید (متوفی به‌سال ۱۵۲ هجری/ ۷۶۹ میلادی) نزدیکترین شاگرد او وهم جانشینان نزدیک وی، نمایندگان آن جریان عزلت وگوشه‌گیری‌بودند، که به‌آنها دربالا اشاره شده است. همهٔ دینیاران و واعظان ناراضی از ستم بنی‌امیه، ازمحافل حاکمه دوری می‌جستند. آنها مخالفین بنی‌امیه بودند اما مخالفینی در اقلیت که پیوسته شکست می‌خوردند و کاملا طبیعی است که درمیان آنها روحیهٔ نومیدی سخت رشد می‌یافت. آنها به‌این نتیجه رسیده بودند که زندگی تهی از زیبایی و سرور است و انسان دربند نظریات خویش، وسرچشمهٔ گرایش آنها به‌دوری ازکارهای این جهانی و روی‌آوردن به‌عزلت، از همین‌جاست.

احتمالا نام معتزله نیز «به‌معنی دوری‌گزیدگان از دنیا و محافل حاکمه» از همین نکته برمی‌آید اما آن روایت نیز مانند داستانهای همانندش دیرتر، یعنی هنگامی ساخته شده که مفهوم و تعبیر اصلی اصطلاح در بوتهٔ فراموشی، بوده است.

واصل هنگام بسط بعدی تعلیمات خود، تقدیر و سرنوشت را کاملا نفی کرد. اساس تعلیمات او را تجسم عدل مطلق الهی تشکیل می‌دهد. درصورتی که پروردگار واقعاً دادگر است و دراین‌باره شک و تردیدی نیست، زیرا درکتاب‌آسمانی هم به‌این امر همواره اشاره‌گردیده است، پس چگونه ممکن است انسان را در ازای

اعمالی که خود فرمان انجام آن را داده است، مجازات کند؟ بدین‌ترتیب باوجودی که اوضاع خارجی و حوادث به‌فرمان خداست، اعمال انسان محصول ارادهٔ خود اوست. در اینجا بدون شک تأثیر آشنایی واصل با تعلیمات‌گوناگون مسیحی مشاهده می‌شود. این تأثیر در تعلیمات او دربارهٔ صفات نیز به‌چشم می‌خورد. واصل با تأیید وحدت کامل، نمی‌تواند صفاتی را که موازی ذات قرار دارد بپذیرد و درعین‌حال آنها را نفی نیز نمی‌تواند بکند، زیرا در کتاب آسمانی اشاره به‌آنها هست. پس او به راه‌حل مصالحه‌آمیزی می‌رسد، که صفات تنها شکل تجلی ذات است. این تعلیمات او نمایانگر تماسی مستقیم با تعلیمات مسیحی دربارهٔ تجلی سیماهای الهی است.

احتمالا کتاب واصل فی‌التوحید والعدل پیرامون مسائل فوق بوده است. این کتاب به‌جای نمانده و هیچ رسالهٔ معتزله نیز تا روزگار ما بطور کامل نرسیده و طبق قرائن به‌وسیلهٔ دینیاران اهل سنت نابود شده است. ازاین‌رو نظریات معتزله را بطور کامل باید طبق اطلاعاتی که مخالفینشان نگاهداری کرده‌اند مورد بررسی قرار داد، که البته بینهایت کار پژوهش را دشوار می‌سازد.

برسه حالتی که واصل معین کرده است:

۱ـ صفات همچون نمود ذات، ۲ـ عدل الهی و ۳ـ آزادی اراده، سپس دو حکم بسیار مهم دیگر نیز افزوده می‌شود. نخستین حکم مربوط است به‌مسألهٔ حادث بودن قرآن. مذهب رسمی معتقد بود که قرآن، در زمان، خلق نشده و قبل از آفرینش جهان همواره وجود داشته، یعنی که قدیم است. ولی معتزله که سخت به‌توحید پایبند بودند، بایستی بااین نظر مخالفت می کردند، زیرا اعتقاد برقدیم‌بودن قرآن مثل آن بود که خدایی دیگر درکنار پروردگار قرارداده شود و بدین وسیله اصل توحید که اصلی کلی است برهم بخورد. از اینجا نتیجه‌گیری مطلق منطقی به‌وجود می‌آید که قرآن نیز مانند هرچیز دیگر در جهان، طی‌گذشت زمان به وجود آمده و حادث است. حکم دوم معتزله که کاملا دارای جنبه‌یی سیاسی است براین پایه است که خلافت نمی‌تواند موروثی باشد بلکه خلافت انتخابی است. بدون هیچ توضیحی روشن است که این حکم معتزله علیه بنی‌امیه بوده است.

تعلیمات معتزله در آثار ابواسحق‌ابن سیارالنظام از مردم بصره (متوفی به سال ۲۳۱ هجری/ ۸۴۵ میلادی) که بسیار مشهور است به‌بالاترین مرحلهٔ رشد می‌رسد. آگاهی ما در بارهٔ زندگی او بسیار کم است، اما این امر شایان دقت

است که طبق نوشتهٔ منابع، از آغازجوانی بپوسته با دوگرایان[۸] (معتقدین به ثنویت یعنی با زرتشتیان و پیروان مانی)، سفسطیان هند «سوفسطاییان» (سمانیه) که تعلیماتی دربارهٔ اثبات برابری نیروی طرفداری و مخالفت با هر حالتی به‌وجود آورده بودند، معاشرت داشت و در سنین بلوغ نزد خبرگان فلسفهٔ یونانی تحصیل کرده بود. نظام در هنر خود برای مباحثه شهرت داشت و دشمنانش او را «شیطان معتزله» می‌نامیدند.

نظام با بسط تعلیمات واصل دربارهٔ عدل به‌این نتیجه رسید که پروردگار نمی‌تواند خالق بدی و پلیدی باشد. پاداش و کیفر انسان پس از مرگ، همواره بطور دقیق مطابق با اعمال اوست و کسی نمی‌تواند آنرا نه کم کند و نه‌زیاد. بدین ترتیب طبق تعلیمات نظام، پاداش و کیفر، پیرو هیچ اراده‌یی نیست. طبق تعلیمات او جهان یکباره آفریده شده ولی پدیدارگردیدن پدیده‌های نوین آن تدریجی است. بدن انسان دارای اهمیت مستقلی نبوده و ابزار و وسیلهٔ روح اوست. پروردگار کاملا معنوی است و انسان نه‌تنها در دنیا بلکه حتی در آخرت نیز او را با چشم نمی‌بیند.

بشیرالمعتمر (متوفی به‌سال ۲۲۶ هجری/ ۸٤۰ میلادی) باچنین محدودیتی موافق نبود و باور داشت که قدرت پروردگار را در احسان و نیکی حد و حصری نیست... همه چیز را می‌تواند بهبود بخشد و بهتر کند و احتمال وجود دنیایی بهتر از آنچه که ما در آن زندگی می کنیم، هست.

ابوهضیل العلاف (متوفی به‌سال ۲۳۰ هجری قمری/ ۸٤۹ میلادی) نیز با نظام مخالف بود. او ضمن موافقت با آزادی اراده تأکید می کرد که این آزادی اراده تنها در زندگی دنیایی امکان پذیر است. اما با وجود این به‌ابدی بودن عذاب دوزخ باور نداشت و آن را مغایر با بخشایندگی خداوند می‌دانست.

علاف براهمیت خرد سخت تأکید می‌ورزید و تذکر می‌داد که معرفت حق از راه تعقل منطقی امکان‌پذیر است و برای آن نیازی به‌الهام نیست.

ابوعلی محمدابن عبدالوهاب الجبایی (متوفی به‌سال ۳۰۳ هجری/ ۹۱۵ میلادی) این نظر را بسط داد. او با پذیرفتن درستی حدیث برپایهٔ انتقاد اسناد به شدت اعتراض می کرد و خواستار آن بود که پیش‌از هر چیز، مضمون و محتوای

8. Dualists

خود حدیث مورد مطالعه قرارگیرد، نه‌اینکه سلسله‌راویان؛ و می‌گفت با درستی آن احادیثی باید موافقت کرد، که با نیاز عقل و خرد مغایر نیستند. او باور به‌این‌نکته را،که مقدسین قدرت کارهای ماوراءالطبیعه را دارند جهالت می‌نامید، زیرا آن را مغایر عقل می‌دانست.

جنبش معتزله در پایان سدهٔ دوم هجری (آغاز سدهٔ نهم میلادی) به کامیابیهای ویژه‌یی دست یافت. در سال ۲۳۴ هجری/ ۸٤۸ میلادی، مأمون خلیفه، تعلیمات معتزله را مذهب رسمی اعلام کرد. اما پیروان معتزله با وجود آزاد اندیشی خود، از شیوه‌های بیرحمانهٔ گسترش تعلیمات خویش،خودداری‌نکردند. آنها در سالهای پیروزی خویش نوعی محکمهٔ تفتیش عقاید (محنه) تشکیل دادند: همهٔ مردم بغداد می‌بایست در برابر هیأت ویژه‌یی نظر خود را دربارهٔ قرآن ابراز دارند و بگویند، که آیا قرآن حادث است یا قدیم و اگر آنها با نظر معتزله دربارهٔ حادث بودن قرآن موافقت نمی کردند، مورد شکنجه و پیگردی بیرحمانه قرار می‌گرفتند. فعالیت این محکمهٔ تفتیش عقاید در زمان خلیفه المعتصم (متوفی به سال ۲۲۸ هجری/ ۸٤۲ میلادی) نیز ادامه داشت و حتی امام حنبل (متوفی به سال ۲٤۱ هجری/ ۸۵۵ میلادی) بنیادگذار فقهٔ حنبلی،که اکیداً از پذیرفتن حادث بودن قرآن خودداری می کرد، قربانی این محکمه شد.

تنها خلیفه المتوکل (۲۳۳ــ ۲٤۷ هجری/ ۸٤۷ ــ ۸٦۱ میلادی) بودکه از پشتیبانی معتزله دست‌کشید و در زمان او پیروان این تعلیمات مورد پیگرد قرارگرفتند. بسیاری از دانشمندان برجسته قربانی پیگردهای تعصب‌آمیز شدند، اما با این‌همه فروغ تعلیمات معتزله خاموش نگردید و طی چند قرن بعد نیز پیروانی داشت.

اما این پیگرد نبود، بلکه فعالیت ابوالحسن علی‌ابن اسمعیل‌الاشعری (متوفی به‌سال ۳۲٤ هجری/ ۹۰۳ میلادی) یکی از تیزهوشان و نکته‌سنجان‌بزرگ آغاز سدهٔ چهارم هجری (پایان سدهٔ نهم میلادی) بود که سنگین‌ترین ضربات را بر معتزله واردکرد. بنابر روایت، اشعری شاگرد جبایی معتزلی بود و روزی هنگام درس، در برابر معلم خود چنین سؤالی مطرح کرد: «سه برادر بودند، یکی از آنها به هنگام مردن پارسا وپرهیزگار، دیگری‌گناهکار، وسومی‌طفلی خردسال‌بود. سرنوشت آنها پس ازمرگ چیست؟»

جبایی پاسخ داد: «روشن است، پارسا به‌بهشت می‌رود، گناهکار به‌دوزخ، و طفل خردسال که هنوز فرصت نداشته نهاد خود را نشان دهد نه‌به‌آنجا و نه به اینجا.» اشعری سئوال دیگری‌طرح کرد و پرسید: «اما اگر کودک زبان به‌شکایت بگشاید و بپرسد چرا به‌او امکان نداده‌اند که با کارهای نیک خود به‌بهشت راه‌یابد، چه پاسخی به‌او خواهند داد؟» جبایی لبخندی زد وگفت: «تو خود می‌دانی که خداوند برای انسان آن کاری را می کند که بهتر (اصلح) است. به‌او خواهند گفت: آگاه بودیم، که اگر بزرگ شوی مرتکب‌گناه خواهی شد و به‌دوزخ خواهی رفت، از این‌رو عمر تورا زودترگرفتیم.» اشعری باتعجب‌گفت: «در این وقت‌برادرگناهکار با یأس و حرمان خواهدگفت چرا مرا در خردسالی از نعمت حیات محروم نکردید وگذاشتید تا مرتکب گناه شوم، و دراین صورت پاسخ چگونه خواهد بود؟» جبایی گنگ و خاموش ماند و تنها توانست زمزمه کند: هذا وسواس‌الشیطان. اشعری پیروزمندانه‌گفت: «معلم، مشاهده می کنی که مرکب تو در روی پل متوقف شد و نظریهٔ تو در برابر انتقاد همان خردی که تحسینش می کنی تاب‌مقاومت نیاورد.»

اشعری را موجد کلام می‌دانند و بدان‌سان که دیدیم کلام ازحربهٔ‌مخالفین خود بهره گرفت و شیوه‌های فلسفهٔ یونانی را به‌سود خود به کار بست. بدین‌سان شیوه‌های یونانی پیروزشدند و با هرگام ژرفتر به همهٔ‌رشته های‌علوم‌اسلامی‌رخنه کردند.

۴. کوشش مترجمین

گفته شد که چگونه هنگام پدید آمدن سیستمهای فلسفی اسلامی، از میراث فلسفهٔ یونان باستان بهره‌گرفته شد. حال ببینیم که آثار مؤلفان دوران باستان از چه راههایی به‌سوی فقهای اسلامی راه یافتند.

گفتیم که در نخستین سالهای پس از رحلت پیامبر (ص) رهبران جماعت هیچ علمی را جز علوم «اسلامی» (بیشتر تفسیر و حدیث) قبول نداشتند. بنی‌امیه به‌قابل‌قبول بودن علوم دیگران تردید داشتند و در مورد پذیرفتن آن احتیاط را از دست نمی‌دادند. اما نیاز به‌علوم و بویژه به‌علمی کاملا عملی، نظیر پزشکی، بسیار زیاد بود.

بالاخره، در زیر فشار ضرورت در سدهٔ دوم هجری(پایان سدهٔ هشتم میلادی) احادیثی پدیدار گردیدند نظیر خذواالحکمت ولومن‌السنةالمشرکین (حکمت فرا گیرید، حتی اگر از زبان مشرکین باشد) و یا اطلبواالعلم‌من‌المهدالی‌اللحد (زگهواره تا گور دانش‌بجوی). النفرابن‌الحارث‌ابن کلدةالثقفی از بستگان پیامبر(ص) در ایران به‌فراگرفتن علم پزشکی می‌پردازد. خالدابن‌یزید اموی (متوفی به‌سال ۸۶ هجری/ ۷۰۵ میلادی) به‌آموزش کیمیا و نجوم مشغول می‌شود و ترجمهٔ آثاری را دربارهٔ این علوم سفارش می‌دهد. در زمان مأمون عباسی (۱۹۸ — ۲۱۸ هجری ۸۱۳ — ۸۳۳ میلادی)، در دوران سیادت معتزله، جنبش وسیعی برای ترجمهٔ یک سلسله از آثار فلسفه و منطق یونان به‌زبان عربی آغاز می‌گردد. مأمون دبیرخانهٔ ویژه‌یی تشکیل می‌دهد که بیشتر کارمندان آن سریانیها بودند و سریانیها پیش از اسلام به‌ترجمهٔ ادبیات یونان باستان به‌زبان مادری خود، آغاز کرده بودند.

در بین این مترجمین دو خاندان که همهٔ کوشش خود را صرف این کار کرده بودند، شهرت خاصی داشتند: یکی خاندان بخت‌یشوع (عیشوع) و دیگری خاندان هنین. بزرگ خاندان نخست جرجیس‌ابن‌بخت‌یشوع پزشک نسطوری بود، که در دربار خلیفه منصور (۱۳۷ — ۱۳۸ هجری/ ۷۵٤— ۷۵۵ میلادی) به کار پزشکی اشتغال داشت و پسر او بخت‌یشوع‌ابن‌جرجیس کار پدر را ادامه داد و همین مقام را در زمان هارون‌الرشید (۱۷۰ — ۱۹٤ هجری/ ۷۸٦ — ۸۰۹ میلادی) به‌دست آورد و پس از او پسرش جبرئیل و نواده‌اش بخت‌یشوع دوم این کار را ادامه دادند. در این خاندان بزرگ، جبرئیل بیشتر از همه به‌ترجمهٔ آثار پزشکی پرداخت، اما روشن است که همهٔ آنها درکارهای خود از تألیفات یونانی بهره جسته‌اند.

بزرگ خاندان هنین، اسحق‌العبادی (متولد به‌سال ۱۹۵ هجری/ ۸۱۰ میلادی) مردی مسیحی از شهر حیره و از خانواده‌یی بازرگان بود که به‌پزشکی رو کرد و این علم را تا آن اندازه که در آن زمان امکان داشت، فراگرفت ولی چون پیشه‌اش پزشکی نبود، پزشکان حرفه‌یی به‌او امکان کار نمی‌دادند. اما او مأیوس نشد، به‌اسکندریه رفت و در آنجا به‌فراگرفتن زبان یونانی پرداخت و این زبان را چنان فراگرفت که تمام آثار هومر را از بر داشت. این نکته یکی‌از شواهد اندکی است براین که در آن محیط، ادبیات یونانیان باستان مورد توجه بوده است. پزشکان

بغداد به‌ترجمه از یونانی قدیم نیاز بسیار دانسند و از بن‌رو وی پس از بازگشت، بی‌درنگ برای‌گرداندن رسالات جالینوس، سفارشاتی دریافت کرد. سپس به‌عنوان مترجمی که برای‌گردانیدن تألیفات فلسفی یونان شایستگی دارد، به‌مأمون معرفی شد و کارهای او مورد پسند مأمون افتاد. و مأمون وی را در رأس هیأت مترجمین گماشت. این نکته شایان توجه است که در آن زمان مزد ترجمه برای هر کار، جداگانه و طبق وزن پرداخت می‌شد و ازاین‌رو هنین تنها ازکاغذهای ضخیم و قطور استفاده می کرد و با مرکبی غلیظ و حروفی بسیار درشت می‌نوشت و فواصل کلمات و سطرها را زیاد می‌گذاشت تا از این رهگذر بتواند بروزن فرآوردهٔ خود بیفزاید.

پسر او اسحق‌ابن‌هنین نیز کوشش خود را سربه‌سر در گرداندن تألیفات فلسفی و از جمله ترجمهٔ مهمترین آثار ارسطو به کار بست.

مسیحی دیگری از سوریه به‌نام قسطاءابن‌لوقاالبعلبکی (متولد سال ۲۲۱ هجری/ ۸۳۰ میلادی) که‌پیشه‌اش پزشکی بود، نه‌تنها از یونانی ترجمه می کرد، بلکه ازخود نیز بیش از یکصد اثر در رشته‌های‌گوناگون دانش به‌جای‌گذاشت.

مردی صراف از حران به‌نام ثابت‌ابن‌قراء (متوفی به‌سال ۲۹۶ هجری/۹۰۸ میلادی) و پسر او سنان‌ابن‌ثابت به‌غیر از آثار فلسفی، آثاری نیز از پزشکی و اختر-شناسی ترجمه کردند.

الحجاج‌ابن‌مطر که در دستگاه مأمون کار می کرد، کوشش خود را وقف گرداندن تألیفات مربوط به‌ریاضی کرد. او آثار اقلیدس و رسالهٔ بطلمیوس را ترجمه کرد که نام آن در عربی تحریف و به‌شکل المجسطی آمده است.

در آغاز سدهٔ چهارم هجری (میانه سدهٔ دهم میلادی) علوم یونانی چنان گسترش می‌یابد، که چنانکه خواهد آمد، در بصره برای گونه‌یی نتیجه‌گیری از معلومات حاصله، تلاش‌شایان توجهی به‌عمل می‌آید. گروهی عبارت از پنج‌دانشمند: ابوسلیمان محمدابن‌معشرالبستی‌المقدسی، ابوالحسن علی‌ابن‌هارون‌الزنجانی، ابواحمد المهرجانی، العوفی، و زیدابن رفاعه[۹] در انجمنی علمی‌گرد می‌آیند و نام آن را «اخوان‌الصفا» (برادران پاک) می‌گذارند. آنها دانشنامه‌یی (دایرةالمعارف) به

۹. همهٔ این دانشمندان ایرانی بودند. ـ م.

وجود می‌آورند، که وظیفه‌اش به‌گفتهٔ خود آنها «پاک کردن اسلام به کمک اندیشهٔ فلسفی از نامعقولاتی است، که به‌آن راه یافته است».

این دانشنامه عبارت است از پنجاه و یک رساله و مشتمل برچهاربخش:

۱) تعقل و منطق (رسالات ۱ ــ ۱۳)

۲) علوم‌طبیعی و تعلیمات مربوط به‌انسان (رسالات ۱٤ ــ ۳۰)

۳) تعلیمات دربارهٔ روح جهانی (رسالات ۳۱ ــ ٤۰)

۴) علوم الهی (رسالات ٤۱ ــ ۵۱)

طبق سیستم یونانی، این دانشنامه در آغاز، آموزندگان را از راه علوم ریاضی برای تفکر منطقی آماده می کرد و آنها را نخست با:

۱ـ حساب، ۲ـ هندسهٔ اقلیدس، ۳ـ نجوم، ۴ـ جغرافیای بطلمیوس و تعلیمات مربوط به هفت‌اقلیم زمین، ۵ـ نظریهٔ موسیقی، و۶ـ تعلیمات دربارهٔ نسبت ریاضی، آشنا می‌ساخت.

فراگیرنده با این مقدمات می‌توانست به‌آموختن فلسفه بپردازد. این آموزش نیز به‌این ترتیب بود:

۷ـ نظریه و دسته‌بندی علوم، ۸ـ تطبیق علوم در عمل، ۹ـ ارتباط بین پدیده‌های گروههای مشخص علمی.

سپس، منطق، طبق تعلیمات ارسطو، از جمله:

۱۰ـ درآمد یا مقدمه (ایساغوجی (εἰσαγωγή) برقانون ارسطو، ۱۱ـ مقولات (کاته غوریاث)، ۱۲ـ پری هرمینیاس (در پیرامون گزاره‌ها) وتحلیل اول، ۱۳ـ تحلیل دوم و تعلیمات دربارهٔ اثبات کردن.

سپس فراگیرنده می‌توانست به‌آموزش دربارهٔ طبیعت بپردازد و ادامهٔ کار و چنین بود:

۱۴ـ فیزیک ارسطو، تعلیمات دربارهٔ ماده، شکل، مکان، و زمان‌حرکت، ۱۵ـ تعلیمات دربارهٔ آسمان و زمین، ۱۶ـ دربارهٔ چهار عنصر، ۱۷ـ دربارهٔ پدیده‌های اثیر، ۱۸ـ کانشناسی، ۱۹ـ تعلیمات دربارهٔ طبیعت همچون نیروی فعال، ۲۰ـ گیاه‌شناسی، و ۲۱ـ جانورشناسی.

همهٔ این بخش به‌غیر از کانشناسی‌از روی آثار ارسطو فراهم شده بود. فراگیرنده پس از مطالعه دربارهٔ جانوران می‌بایست به‌مطالعه دربارهٔ انسان بپردازد. از این رو

داستان ظریفی دربارهٔ مباحثهٔ انسان وحیوان ضمیمهٔ رسالهٔ ۲۱ است، که درآن‌نتیجه‌گیری می‌شودانسان پس‌ازاینکه تابع معایب‌گردیداز ستورترین جانوران نیزبست‌ترمی‌شود.

تعلیمات مربوط به‌انسان به‌این‌ترتیب است:

۲۲ـ ساخت بدن انسان، ۲۳ـ دستگاه احساس و مراکز احساس، ۲۴ـ جنین شناسی در ارتباط با نجوم، ۲۵ـ تعلیمات دربارهٔ انسان همچون جزیی از جهان ذرات، ۲۶ـ تعلیمات در بارهٔ روح فرد، ۲۷ـ در بارهٔ معرفتهای گوناگون، ۲۸ـ دربارهٔ زندگی ومرگ، ۲۹ـ دربارهٔ لذت وعذاب، ۳۰ـ دربارهٔ گوناگونی زبانها.

تعلیمات مربوط به‌انسان که آن نیز طبق نظریات ارسطو است به‌پایان می‌رسد و ترتیب دهندگان به‌مسائل متافیزیک می‌پردازند و بر زمینه‌یی نوافلاطونی قرار می‌گیرند. این بخش چنین ادامه می‌یابد:

۳۱ـ نظریهٔ اعداد، یعنی تعلیمات دربارهٔ پیدایش تمام اعداد از واحد و بازگشت همهٔ آنها به‌واحد، سپس طبق قیاس، ۳۲ـ دربارهٔ پیدایش جهان از روح آغازین، ۳۳ـ تعلیمات دربارهٔ دنیا وکائنات، ۳۴ـ دربارهٔ ادراک روحی و معنوی، ۳۵ـ دربارهٔ حرکت دورانی سیارات، ۳۶ـ دربارهٔ ماهیت عشق، ۳۷ـ دربارهٔ وسوسه و رستاخیز، ۳۸ـ دربارهٔ حرکتهای گوناگون، ۳۹ـ دربارهٔ علت ومعلول، ۴۰ـ دربارهٔ تشخیص درست.

سپس فصلهای مربوط به‌علوم الهی به‌معنای مطلق واژه آغاز می‌شود:

۴۱ـ دربارهٔ تعالیم‌گوناگون، ۴۲ـ دربارهٔ راه درست‌به‌سوی خدا، ۴۳ـ دربارهٔ ایمان اخوان‌الصفا، ۴۴ـ دربارهٔ شیوهٔ زندگی آنها، ۴۵ـ دربارهٔ مسلمانی، ۴۶ـ دربارهٔ اوامر الهی و پیامبری، ۴۷ـ دربارهٔ دعوت خدا به‌پاکی وعشق، ۴۸ـ دربارهٔ تأثیر پدیده‌های معنوی برانسان، ۴۹ـ دربارهٔ گوناگونی ادارهٔ امور دولت، ۵۰ـ دربارهٔ جهان، همچون چرخی‌گردان، ۵۱ـ درباره شعبده و جادو.

این فهرست به‌طور قانع کننده‌یی نشان می‌دهد، که شناخت محافل دارای معلومات درحکومت خلفا، در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری (میانه سدهٔ دهم میلادی) تاچه مرزهایی‌گسترش یافته و تعلیمات فلاسفهٔ یونان دراین دانش چه‌تأثیری داشته است. ضمناً این نکته بسیارشایان‌توجه است که تضاد موجود بین افلاطون وارسطو از نظر فقهای مسلمان پنهان مانده و آنها تعلیمات این دوفیلسوف را بی کم وکاست

به‌عنوان نظریات آشتی داده شده در سیستم نوافلاطونی تلقی می کنند. درآمیختن این تعلیمات به‌ابداع دولی دایره مانند می‌انجامد: آغاز پیدایش از اولویت واقعیت خالق است، سپس پایین و پایینتر می‌آید تا در پست‌ترین نقطه به کانها می‌رسد و سپس جریان عکس پیدایش آغاز می‌گردد و هرچیزی که پدیدارگردیده است دوباره به‌مبدأ و واحد اولیه بازمی‌گردد. آن مسائلی که بعداً در اروپای قرون وسطی مورد توجه قرارگرفت، همه در اینجا مطرح است و از این‌رو بررسی این مسائل تنها همچون بازنگری در تعلیمات ارسطو به‌هیچوجه درست نیست. اگر به‌یاد بیاوریم که در تاریخ فرهنگ اروپا در دورانی بین سده‌های سوم تا هفتم هجری (سده‌های نهم تا سیزدهم میلادی) زمان ژرفترین رکودها بوده است، آنگاه ناگزیر به‌این نتیجه می‌رسیم که آثار فلاسفهٔ شرق بود که ملل اروپا را از بن‌بست بیرون آورد و راه پیشرفت بعدی را به‌آنها نشان داد.

۵• نظرات نو افلاطونی

هنگام توضیح اجمالی دربارهٔ تاریخ تکامل اندیشهٔ فلسفی در دوران حکومت خلفا، طی سده‌های سوم و چهارم هجری، چندبار به‌تأثیر عقاید نوافلاطونی اشاره کردیم و چون باید در صفحات بعد نیز به‌این مسأله مراجعه کنیم، پیش از تشریح تاریخ بعدی تصوف اندکی دربارهٔ اصول کلی تعلیمات نوافلاطونی سخن می‌گوییم.

هنگامی که فلسفهٔ یونان در صحرای لم‌یزرع حکمت شک و شبهه رواقی واپیکوریزم غیر اخلاقی خشک شده بود، این‌نوافلاطونیان بودند که اصول اصلی آن را نجات دادند. تعلیمات نوافلاطونیان را می‌توان چنین تقسیم کرد: ۱ـ نظریهٔ علمی که بزرگترین نمایندگان آن آمونیوس ساکاس[۱۰] و پلوتینوس بودند.[۱۱] ۲ـ الهیات دنیای چند خدایی (پلی‌ته‌ئیسم) که لبهٔ تیزآن متوجهٔ مسیحیت بود ودر سوریه ازطرف یامبلیخوس[۱۲] طرح شده بود، و ۳ـ تکرار مجدد و سطحی تمام فلسفهٔ

10. Ammonius Saccas

۱۱. Plotinus (۲۰۸ - ۲۷۰): فیلسوف نوافلاطونی.ـم.

۱۲. Iamblichus: نویسنده کتاب زندگی فیثاغورث است ودرسال ۳۶۳ میلادی درگذشت.ـم.

یونان بطور اعم که در آثار پروکلوس[۱۳] آتنی تجلی کرد.

برای ما فعالیت پلوتینوس دارای اهمیت بیشتری است. او درسال ۲۰۸ میلادی درلوکوپولیس[۱۴] در مصر به‌دنیا آمد، دورهٔ فلسفه را نزد آمونیوس‌ساکاس آموخت و سپس چون علاقه‌مند بود دانش خود را با آموختن ادیان شرق کاملتر کند، در یورش امپراتورگوردیان سوم علیهٔ ایران شرکت کرد. در حدود سال ۲۴۴ میلادی بازگشت و در رم به‌تدریس پرداخت و در ۲۶۹ میلادی در ملک خود در کامپانیه[۱۵] وفات یافت. مهمترین اثر پلوتینوس آنئاد[۱۶] معروف وی «نه‌گانه‌ها» است و این نام از این روست، که اثر می‌بایست از نه کتاب تشکیل شود و هر کتاب از نه‌فصل. پلوتینوس این اثر را به‌طور کامل به‌پایان نرسانید، اما بخشهایی از آن که کامل است شامل پاسخ به‌مسائلی است که او مطرح کرده است.

به عقیدهٔ پلوتینوس، معرفت یزدان به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. در اثر پلوتینوس واژهٔ «خدا» وجود ندارد و به‌جای آن واژه‌های «نخستین» (τὸ πρῶτον) و «ناگنجیده در سخن» (ἄρρητον) آمده است. یزدان ــ آن وحدتی است، که در فراسوی همهٔ اضداد جای دارد و همانا نیکی ناب و نیروی نخست (πρώτη δύναμις) است. جهان زادهٔ اوست، اما وی جهان را نه از روی اراده، بلکه طبق ضرورت، برای ابد و خارج از زمان به هستی می‌آورد.

پیدایش جهان از سرچشمه‌یی یگانه است وگونه‌یی جریان تهی شدن از پرشدن، اما پا به‌پای جریان تهی‌شدن، از سرچشمهٔ یگانه، چیزی کاسته نمی‌شود و مانند سرچشمهٔ نور بدون تغییر می‌ماند. پیدایش نیز همانند نورکه پس از دورشدن از سرچشمه، تاریکتر می‌گردد، هرچه از سرچشمهٔ یگانه دورتر می‌رود فشرده‌تر می‌شود. پلوتین پیدایش را در پنج مرحله می‌داند:

۱ـ مجموعهٔ یگانه، **۲ـ** روح، **۳ـ** نفس، **۴ـ** ماده، **۵ـ** پدیده‌های جهان مادی.

روح یا خرد (νοῦς) چنان که پلوتینوس می‌نامد، بازتاب مجموعهٔ یگانه است و از این‌رو مفهوم واقعیت در آن نهاده شده است و نیز همهٔ تنوع وگوناگونی جهان آینده درآن جای دارد، و تنها شکل این‌گوناگونی جهان آینده قابل‌درک است،

۱۳. Proclus (۴۱۰-۴۸۵): فیلسوف نوافلاطونی‌که در قسطنطنیه متولد گردید.ـم.

14. Lycopolis 15. Campania 16. *Eneads*

(κόσμος νοητός) که واقعی نیست. با این نظریات درآینده بارها روبه‌رو خواهیم شد.

دربارهٔ نفس (ψυχή) بایدگفت که به‌روح بستگی دارد و روح باسرچشمهٔ یگانه درنفس هم عنصر عالی هست و هم عنصر ادنی. نفس آدمی دارای حساسیتی است بسیار، پیش از زندگی دنیایی وجود داشته و وابسته به‌رفتار و کردار انسان می‌تواند به‌اجسام گوناگون حلول کند.

ماده ـــ تاریکی آغازین، «ناموجود»، (τὸ μὴ ὄν) است. تعبیر دیگر آن همانا «فقدان» (στέρησις)، «هرگونه فقر» (πενία παντελής)، «عدم وجود نیکی» (ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ) و «بدی نخست» (πρῶτον κακόν) است. به گونه‌یی دیگر، ماده قطب کامل مجموعهٔ واحد است. احتمال دارد که ما در اینجا تأثیر آشنایی پلوتین را با تعلیمات دین زرتشت دربارهٔ دوگرایی مشاهده کنیم.

وظیفهٔ انسان همانا رهایی نفس از پلیدی جسم مادی و نزدیک ساختن آن به‌زندگی خدایی است. از راه خرد دسترسی براین کار نیست و یگانه راه آن حالت وجد (ἔκστασις) یعنی حالتی است که انسان در آن حال خود را منفرد و مجزا نمی‌یابد. این حالت به‌هدف نهایی و غایی می‌انجامد که «تماس» (ἁφή) یا «وحدت» (ἅπλωσις) نام دارد.

در اینجا تنها به‌مهمترین اصول نوافلاطونی‌گرایی اشاره شد که درآینده به ما در تفهیم برخی نظریات صوفیه یاری خواهد کرد. لازم است به‌تعلیمات دیگری نیز اشاره شود که درجریانات فلسفی‌اسلامی تأثیر داشته و«گنوستی‌تسیزم»[۱۷] نامیده می‌شود.

این تعلیمات در آغاز سدهٔ دوم میلادی پدیدارگردید و بیشتر آن در بخش خاوری دنیای مسیحیت طرح شده وعبارت بود از پیوند نظریات باختر و خاور که به پیدایش نوعی فلسفهٔ تاریخ انجامید. والنتین متوفی در قبرس در حدود سال ۱۶۰ میلادی و باردسان از مردم بین‌النهرین متولد بین سالهای ۱۵۵ ـــ ۲۲۵ میلادی برجسته‌ترین نمایندگان این جریان بودند. پیروان این نظریات، مبارزهٔ ادیان را

۱۷. گنوستی تسیزم، تعلیماتی در باره معرفت عرفانی است که گویا اسرار زندگی را کشف و راه نجات را نشان می‌دهد. این تعلیمات در سده‌های ۲ و ۳ میلادی در کشورهای خاور نزدیک گسترش یافت. آثار گنوستیکها به‌وسیلهٔ کلیسای مسیحی نابود شد .ـم.

همچون ستیز خدایان‌گوناگون ارزیابی می‌کردند. طبق تعلیمات آنها مسیح نقطهٔ عطف است و با ظهور او رهایی کامل از بدی میسرگردیده است، زیرا عالیترین مظهر الهی در وجود اوست.

به‌عقیدهٔ والنتین ماهیت آغازین الوهیت — «نیا» (προπάτωρ) عبارت است ازابدیت بی‌پایان (βυθός) که از «خاموشی» (σιγή) به‌وجود آمده و همانند «شعور» (ἔννοια) است و دنیای ایده‌ها (πλήρωμα) از آن سرچشمه می‌گیرد. خرد (σοφία) درغم دوری از پدر، سقوط آغاز می‌کند و به‌وسیلهٔ الوهیت پایین که سازندهٔ جهان است، دنیای احساس را به‌وجود می‌آورد. این نظریات قبل از نو-افلاطونی‌گرایی پیدا شده و تعلیمات زرتشت و مانی شالودهٔ آن را تشکیل می‌دهند، منتها برای نخستین‌بار دوگرایی آنها کنار گذاشته شده است.

گنوستیکها باور دارند که انسان از سه‌عنصر ساخته شده است: عنصر مادی یا بدن ،(ὕλη) نفس (. ψυχή) — پدیده‌ای دوگانه که هم بربدن سنگینی می‌کند و هم بر روح — و «دح .(πνεῦμα) عنصر خدایی سرشت انسان. پژوا ک وطنین این تعلیمات را نیز در نظریات برخی از صوفیان مشاهده خواهیم کرد.

۶. تکامل بعدی تصوف

دیدیم که شرایط اجتماعی به‌پیدایش جنبش‌نیرومند «ترک دنیایی» وریاضت‌کشی در مهمترین مراکز حکومت خلفا انجامید. مبارزات درونی... در راه ایجاد شالودهٔ فلسفی، نه‌تنها از پیشرفت بعدی این جنبش جلوگیری نکرد، بلکه برعکس درکار پیشرفت ایجاد شالودهٔ فلسفی شتاب انداخت. جنبش ترک‌دنیایی با نگاهداری بسیاری از عناصر نخستین خود، در عین حال به‌جستجوی استدلال نظری تعلیمات خویش آغازکرد. زهاد درجستجوی براهین ضروری، احتمالا در مباحثه با مخالفان، هم از اصطلاحات و شیوه‌های دینیاران وهم از اصطلاحات و شیوه‌های مکاتب گوناگون فلسفی بهره می‌بردند. به‌تمرینات‌گوناگون مرتاضانه که در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) به‌ایفای نقش بزرگی آغازکرده بود، بطور ضمنی اشاره شد. پا به‌پای این تمرینات، نوعی درون‌نگری و نظارت برحالات روحی نیز بتدریج آغاز

گردید. ابوعبدالله حارث‌ابن اسدالعنازی‌المحاسبی (متولد در بصره و متوفی در بغداد به‌سال ۲۶۲ هجری/ ۸۵۷ میلادی) نقش بزرگی در طرح نظری شالوده این درون‌نگری ایفا کرد. محاسبی در تمایز با زهاد پیشین اطلاعات کاملی در الهیات داشت و از این‌رو توانست برای ابداع اصطلاحات دقیق تعلیمات خود کوشش کند. او در کتاب الرعایةالحقوق‌الله که مشتمل برشصت ویک باب است دربارهٔ شیوه‌های «درون‌نگری» (محاسبه نفس، که تخلص او نیز از همین‌جاست) توضیح داده است. محاسبی این هدف را دنبال می کرده است که بر توازن بین فعالیت خارجی انسان و امیال قلبی او نظارت کند. او در پرتو تحلیل بسیار دقیق پیرامون پنهانی‌ترین امیال و حرکات نفسانی، مفهوم حال یعنی‌حالت وجد را معین می کند که به عقیدهٔ وی با ارادهٔ انسان نمی‌توان به‌آن رسید، بلکه این حالت در پرتو نزول رحمت الهی دست می‌دهد. حال ــ حالتی است سخت کوتاه و احتمالا حتی خارج از محدودهٔ زمان زیرا این فروغی است آنی و ناگهانی که با«حیات‌گوناگون رنگ‌آمیزی شده است.

کتاب محاسبی مجموعهٔ دستورالعملهایی است دربارهٔ سازمان زندگی درونی وجهات پاکیزگی معنوی. این کتاب در تاریخ تصوف اهمیتی بسیار دارد، زیرا تقریباً همهٔ مؤلفینی که بس از آن (سده‌های چهارم تا ششم هجری/ دهم تا دوازدهم میلادی) تألیفاتی دربارهٔ طریق صوفیه دارند، از این کتاب بهره‌گیری فراوانی کرده‌اند.

در همان زمان در شمال افریقا نیز ابوالفیض‌ابن‌ابراهیم ذوالنون‌المصری از مردم نوبی (متوفی به‌سال ۲۴۶ هجری/ ۸۶۰ میلادی) به‌چنین مشاهداتی اشتغال داشت. دربارهٔ زندگی این مرد تقریباً اطلاع چندانی در دست نیست و تنها می‌دانیم که او به کیمیاگری نیز می‌پرداخته است. این نکته شاید نشان‌دهندهٔ پیوند او با مکتب اسکندریه باشد. گمان می‌رود آن‌درجه‌بندی حالات روحی که وی ترتیب داده تا اندازه‌یی با تعلیمات مسیحی بی‌ارتباط نبوده است و وجود تعداد زیادی صومعهٔ مسیحی در شمال افریقا، آشنایی‌ذوالنون را با چنین تعلیماتی بسیار محتمل می کند.

رشد جنبش ریاضت کشی درآغاز سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) انگیزهٔ گرایش به‌مؤمن‌نمایی گردید و حتی به‌پیدایش فرقهٔ ویژهٔ بکون (گریه کنندگان) یعنی زهادی انجامید که با شیونهای دایمی خود و قرائت قرآن در برابر انظار ابراز توبه و ندامت می کردند. این گرایش چنان نیرومند بود که حتی محافل حاکمه نیز

ناچار تا اندازه‌یی از آن پیروی می کردند. چنانجه می‌دانیم که در قصر زبیده (متوفی به‌سال ۲۱۶ هجری/ ۸۳۱ میلادی)، همسر هارون‌الرشید کنیزکی جزو خدام بود و وظیفه داشت شب و روز قرآن تلاوت کند. یکی از مؤلفان (سدهٔ سوم هجری/ نهم میلادی) می‌گوید در آن زمان کسی که شبها از کوچه‌های بغداد می‌گذشت، از هر سو صدای تلاوت قرآن و ندبه می‌شنید که صدایی شبیه ریزش آب در جویبارها را به‌یاد می‌آورد.

درون‌نگری زهاد، براین‌عادت ضربت سنگینی وارد کرد. مکتب محاسبی، ارضاء خاطر را تنها با مؤمن‌نمایی قبول نداشت. برای ابن مکتب این امر حائز اهمیت بود که حالت درونی مؤمن با کردار ظاهری او سازگار باشد. از این‌گذشته آنهاگرایش داشتند که به‌حالت درونی اهمیت بیشتری بدهند. این نتیجه‌گیری کاملا منطقی است، زیرا در همین زمان است که فقها نیز کم کم برای نیت، اهمیتی بیشتر قائل می‌گردند. جالب توجه است که مجموعهٔ مشهور احادیث‌البخاری نیز با این حدیث آغاز می‌شود که انما‌الاعمال بالنیات (بدرستی، کارتنها در نیات‌است)، به گونه‌یی دیگر، برای اقدام تصادفی که با وضع روحی ارتباطی ندارد، نمی‌توان ارزش حقوقی قائل شد.

تصور می‌رود شرایط دیگری نیز به‌تقویت رشد این درون نگری کمک کرده باشد. چون در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، گروه زهاد که پیشتر از مخالفان بنی‌امیه بودند می‌بایست نقشی به‌مراتب بیشتر ایفا نمایند. هیأت حاکمه تلاش داشت با اتخاذ هر تدبیری آنها را به‌سوی خود بکشاند. بخوبی روشن است که عباسیان کسانی را که به‌تقدس مشهور شده بودند پیوسته به‌دربار دعوت می کردند، به‌اندرزهای آنان‌گوش می‌دادند و به آنها هدایای سخاوتمندانه‌یی می‌بخشیدند. اما در چنین شرایطی هالهٔ تقدس می‌توانست وسیلهٔ بسیار خوبی برای کسب نعمات زمینی‌گردد نه آسمانی، و همینطور هم بود. تمرینات ریاضت کشی به‌نوعی پیشه تبدیل گردید و تقدس ظاهری به کالا، آنهم کالایی که به‌بهای خوب خریداری می‌شد.

مکتب بغداد که تعلیمات مربوط به ریا را بسیار بسط داده بود، در قبال بهره‌گیری از «تقدس» جبهه‌گیری کرد. بسط وگسترش این تعلیمات‌در سدهٔ سوم هجری (سده نهم میلادی) به‌پیدایش مکتب ویژه‌یی منجرگردید که نام آن ملامتیه بود. طبق تعلیمات این مکتب، که مرکز اصلی آن در نیشاپور قرار داشت و شخصیتهای

برجسته‌یی چون ابوحفص عمرابن‌سلمه‌الحداد(متوفی بین سالهای ٢٦٤ — ٢٦٧ هجری/ ٨٧٧ — ٨٨١ میلادی)، ابوصالح حمدون‌القصار (متوفی به‌سال ۲۷۱ هجری ٨٨٤ — ٨٨٥ میلادی) و ابوعثمان سعیدابن‌اسمعیل الحیری (متوفی به‌سال ٢٩٨ هجری/ ٩١٠ — ٩١١ میلادی) از آنجا برآمده بودند، وظیفهٔ اصلی انسانی که این تعلیمات را پذیرفته بود ــ همانا به‌کمال رسانیدن خویش، منزه‌ساختن دل و اندیشه و رعایت دقیق سنت بود. اما این فعالیتی بود فردی که دیگران نمی‌بایست از آن آگاه می‌شدند. هر چه در روح چنین فردی می‌گذرد— سری است مربوط به خداکه بر هر چه نهان است و نیز بر ضمیر این فرد، آگاهی دارد و بر آن واقف است. چنین شخصی از لحاظ ظاهر نباید با دیگران هیچ‌گونه فرقی داشته باشد و بر عکس اگر مردم او را گناهکارهم بدانند و از او دوری کنند و وی را خوار شمارند، این کار باید او را شادگرداند و این نشانه آن است که تلاشهایش وی را به‌راه درست رهنمون شده‌اند، زیرا پیامبران و مقدسان همواره در معرض توهین و تحقیر بوده‌اند. حمدون قصار حتی روا می‌دانست که پیروانش موازین سنت را بشکنند (البته نه چندان سخت)، زیرا تنها از این راه می‌توانستند برای خود وجههٔ نامناسبی فراهم سازند. پیروان این فرقه نه‌تنها خرقهٔ معمول زهاد را در برنمی کردند، بلکه برعکس به‌جامهٔ سپاهیان در می‌آمدند، زیرا همان‌گونه که دیدیم، تعلق داشتن به‌سپاه امکان حلال بودن دستمزد را از بین می‌برد. ملامتیه حتی بدانجا رسیدند که مثلا خود را موظف می‌دانستند دریوزگی کنند و برای تغذیهٔ خویش صدقه و بخشش بگیرند. آنها در کوی و برزن از رهگذران صدقه می‌خواستند و ضمناً بطورعمد با لحنی‌گستاخانه و اهانت‌آمیز درخواست صدقه داشتند. آنها برآن بودند که اگر با این شیوه به‌آنها صدقه‌یی داده شود، این صدقه تنها با ارادهٔ خداوند بوده است و برای انگیختن ترحم و همدردی کوشش نمی کردند و دریوزگی‌داوطلبانهٔ خود را به‌پیشه بدل‌نمی‌ساختند.

این نتیجه‌گیری نیشاپوریها از تعلیمات ملامتیه دربارهٔ ریا بود، امابغدادیها در پایان سدهٔ سوم هجری(سدهٔ نهم میلادی) به‌راهی‌گام نهادند که با مکتب نیشاپور تفاوتهایی داشت. بدان‌سان که‌گذشت، ملامتیه از ریا و تظاهر دربرابر مردم هراس داشتند؛ مکتب بغداد، ریای خوفناکتری را کشف کرد و آن ریا و تظاهر در برابر خویش بود. پیروان این مکتب می‌گفتند: اگر حتی انسان به‌حدی برسد که تلاش او برای پاکیزه داشتن دل از تمام جهان پوشیده بماند، آنگاه‌گناه بزرگتری

دامنگیرش خواهد شد که عبارت است از خیره شدن چشم نفس از تقدس خویش و شعف و وجد از مصائب و آزارهایی که برخود هموار کرده است. اگر او حتی دنهان از همگان خود را آزار و رنج دهد و امیدوار باشد که درازای آن پاداشی در زندگی آینده دریافت دارد، این نیز همان سوداگری با «نفس» خواهد بود که عاری از هر گونه اطاعت محض از ارادهٔ خدا و مشیت الهی است. ابوالقاسم‌ابن‌محمدابن‌الجنید الخطاط از مشایخ مشهور بغداد (متوفی به‌سال ۲۹۹ هجری/ ۹۱۱ میلادی)، که «سیدالطایفه» و «طاووس‌الفقرا» لقب داشت، بیش از همه این تعلیمات را بسط داد. جنید که دارای دانشی ژرف در الهیات و فلسفه بود، منطقی می‌اندیشید و در نتیجه‌گیری بسیار بی‌باك و جسور بود. چنانچه او هرگونه امکان انسان را در انجام هر نوع خدمتی نفی می کرد، زیرا کل‌العمل من عطائه یکون (هر عمل [بنده] —فقط عطای [بالا] است). به‌همین دلیل نباید به‌پاداشی چشم داشت: مطالعته‌الاعواض علی الطاعة من نسیان الفضل (نگریستن به‌پاداش درخور کسانی است که فضل [او] را فراموش کرده باشند).

در اینجا یکسره به‌تعلیماتی نزدیک شده‌ایم که در آینده می‌بایست مقام شامخی در تاریخ تصوف احراز کند. می‌بینیم که چگونه تقویت منطق دایرهٔ فعالیت شخص زاهد را تنگ وتنگتر می کند. در روزگار جنید امکان نداشت پرسیده نشود که پس انسان چگونه می‌تواند اطاعت خویش را از ارادهٔ الهی ابراز دارد؟ برای این پرسش تنها یک پاسخ می‌توانست باشد و آن: حذف کامل ارادهٔ خویش، اعتراف صریح به‌ناچیز بودن خود و درك این امر که یگانه هستی واقعی، هستی الهی‌است. جنید می‌گوید: أشرف المجالس و أعلاها‌الجلوس مع‌الفکر فی‌میدان التوحید (بهترین نشستها وبالاترین نشستها، نشست با اندیشه درمیدان توحید است). یعنی هدفی که باید در راه رسیدن به‌آن کوشا بود، تجلی ظاهری عبادت وانجام تمام‌فرایض وغیره نبوده، بلکه فرورفتن در اندیشه یگانگی خدا بدان‌سان است که در آن ژرفنای اندیشه، موجودیت انسان کاملا محو و ناپدید می‌گردد و سعادت فراموشی وجود وسلب هرگونه حرکت نفسانی دست می‌دهد. جنید از راه استنتاج منطقی، از کل به‌جزء، که در زمان معتزله با تکامل اصل احدیت مطلق یزدانی تشدید شده بود، به‌چنین نتیجه‌یی رسید.

اما پیش از آن نیز ابویزید (بایزید) طیفور ابن عیسی‌ابن آدم سروشان

البسطامی(متوفی به‌سال ۲۶۲ یا ۲۷۲ هجری/ ۸۷۵ یا ۸۸۵ میلادی) یکی از متفکران تصوف که در نوع خود بی‌همتا بود، به‌همین نتیجه رسیده بود. دربارهٔ زندگی او نیز اطلاعات ما اندك است و همینقدر می‌دانیم که در معرض حملات نمایندگان مذهب رسمی بوده و چند بار نیز از زادگاهش رانده شده است. نتیجه‌گیریهای بایزید از روی منطق نبود، بلکه چنین می‌نماید که او نیز در همان راهی گام می‌زد که رابعه‌ در آن‌گام نهاده‌بود. وارستگی او برای کسب افتخار و دریافت پاداش نبود. سرچشمهٔ وارستگی او می‌بایست از عشق به‌پروردگار ناشی شده باشد، که خویشتن را در آن عشق از یاد برده بود. او تأکید می کند که در تعمق کامل در اندیشهٔ وحدانیت می‌تواند احساس فنای «من» دست دهد، همانطوری که «من» عاشق به‌« من» معشوق می‌پیوندد. انسان فانی است و الوهیت پایدار. احتمالا او با پیروی ازگفتهٔ قرآن: کل من‌علیهافان ویبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام (سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۲۶ و ۲۷) «و تمام آنچه در آن است [یعنی در زمین — برتلس] فانی است و تنها جلوهٔ پروردگار تو که دارای جلال و کرام است برای همیشه باقی خواهد بود»، این حالت را فنا نامیده است. اصطلاح فنا از پایان سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) به‌اصطلاح فنی تصوف تبدیل می‌گردد و اهمیت بسیاری کسب می کند، زیرا در بیشتر مکاتب تصوف فنا را همچون هدف نهایی سالکان طریقت (راه صوفیه) می‌پذیرند.

پژوهشگران اروپایی تلاش ورزیده‌اند تا فنا را همتای نیروانا[18]ی بودایی گردانند ولی‌گمان نمی‌رود که چنین امکانی وجود داشته باشد. نخست این که هنوز امکان اثبات این امر نیست که متفکران تصوف در آن زمان تجسم روشنی از تعلیمات هند داشته‌باشند. ثانیاً نیروانا دارای‌تعلیماتی نیز دربارهٔ‌تغییر و تبدیل و در بارهٔ چرخ سانسارا است که حرکت آن تنها به‌شکل تغییر و تبدیل می‌تواند متوقف گردد و در این باره متفکران تصوف حتی سخنی هم نگفته‌اند و سرانجام مشاهده

۱۸. «نیروانا» واژه‌یی است سنسکریت به‌معنی خاموش شدن و فرونشستن آتش وعبارت است ازمرحلهٔ تکامل روح انسانی که دراثر قطع کامل فعالیت نفسانی به‌دست می آید وبدین ترتیب از رنج وعذاب که گویا «ماهیت زندگی» را تشکیل می‌دهد، رهایی حاصل می‌شود. آیین بودا ازمردم دعوت می کندکه از راه نابودکردن تمایلات و سرپیچی ازکوشش در راه اقناع نیازهای مادی ونادیده گرفتن سعادتهای انسانی به نیروانا برسند.ـم.

می کنیم راهی که تصوف به‌سوی تعلیمات مربوط به‌فنا سیری کرده است، هیچ وجه مشترکی با بسط تعلیمات بودایی ندارد. اگر در اینجا بخواهیم دربارهٔ منشاء این تفکر بیاندیشیم، تنها تعلیمات نوافلاطونی در بارهٔ حالت وجد، که در صفحات پیش به‌آن اشاره شد، می‌تواند این منشاء باشد. درعین حال لازم است گفته شود که گمان نمی‌رود بتوان در بارهٔ انتقال مکانیکی تعلیمات نوافلاطونی فکر کرد و تصوف همانطوری که ملاحظه شد می‌توانسته رأساً به‌این نتیجه برسد و تنها تا اندازه‌یی از حمایت نظریات نوافلاطونی برخوردارگردد.

یک اثر بسیار جالب ادبی به‌نام شطحیات[۱۹] ـ (سخنان حکیمانه در وجد) با نام بایزید وابستگی دارد که درمعرض شدیدترین حملات دینیاران قرارگرفته بود. تصور می‌رود که همین سخنان حکیمانه، انگیزهٔ پیدا شدن هاله‌یی ازکفر برای مؤلف خود بوده است. این اثر بطورکامل تا زمان ما نرسیده و آنچه در دست داریم قطعاتی است پراکنده باتفسیر جنید که تلاش ورزیده اثبات کند که در آنها مطلبی مغایر با اسلام نیست. یکی از این قطعات چنین است:

«مرا در برگرفت [یعنی پروردگار ـ برتلس] و پیش خود بنشاند. گفت: ای بایزید، خلق من دوست دارند که تو را ببینند! گفتم: بیارای مرا به‌وحدانیت و درپوش مرا یگانگی تو و به‌احدیتم رسان تا خلق توچون مرا بینند، تو را بینند، آنجا تو باشی نه‌من!»[۲۰]

در قطعهٔ دیگری گفته می‌شود: «در وحدانیت مرغی شدم جسم از احدیت و جناح از دیمومیت. در هوای بی کیفیت چند سال بپریدم تا در هوایی شدم. بعد از آن هوا که من بودم، صدهزار هزار بار در آن هوا می‌پریدم تا در میادین ازلیت رفتم. درخت احدیت دیدم: بیخ در زمین داشت و فروغ در هوای ابد. ثمرات آن درخت جلال و جمال بود. از آن درخت ثمرات بخوردم. چون نیک بنگریستم، آن همه فریبندی در فریبندی بود.»[۲۱]

۱۹. اصطلاح شطحٌ «از فعل شطح مشتق می‌شود و به‌معنی بیرون رفتن از کرانه (در بارهٔ رودخانه) است» به‌عبارت دیگر، شطح ـ راز دل گویی بدون اختیار است، زیر فشار موج احساسات.

۲۰و۲۱. برای مطالعهٔ متن فارسی بنگرید: شرح شطحیات ـ شیخ روزبهان بقلی شیرازی، چاپ انستیتو ایران وفرانسه صفحات ۷۹ و۸۰.ـم.

بدون اشاره به‌سایر سخنان حکیمانهٔ بایزید و بدون تحلیل جامع اهمیت احتمالی آن تنها متذکر می‌شویم که ندای بایزید: سبحانی، سبحانی، ما اعظم شانی سبحان (سبحان مراست، سبحان مراست وه چه‌بزرگ‌جایگاهی‌است مرا) گویا بیش‌ازهرچه مایهٔ برانگیخته شدن خشم علیه بایزید شده باشد وبرای درك علت این خشم باید در نظر داشت که واژهٔ سبحان تنها می‌تواند در مورد خدا به کار رود و از این ندا چنین استنباط شده بود که بایزید ادعای الوهیت کرده و در نتیجه همپایهٔ فرعون شده‌است، که بنا به‌نوشتهٔ کتاب آسمانی در ازای چنین ادعا و خیره سری به‌عذابی صعب دچار گردید. جنید هنگام تفسیر این سخنان حکیمانه، درآنها موردی که مغایر دین باشد نمی‌یابد و در تفسیر او از این سخنان تنها یک مطلب استنباط می‌شود که بایزید، غرق درستایش توحید، وجود خود را از یاد برده و ندای سبحانی او را نباید به شخص وی، بلکه به‌خدا منسوب داشت، که کلماتش را بایزید بدون اختیار ادا کرده است.

در اینجا با حادترین مسأله‌یی روبرو می‌شویم که تلاش برای حل آن در آغاز سدهٔ چهارم هجری(آغاز سدهٔ دهم میلادی) به‌بهای جان حسین ابن‌المنصور الحلاج، نخستین شهید تصوف، تمام شد. این مسأله عبارت از این است که هنگام رسیدن انسان به‌مرحلهٔ فنا چه بر سرش می‌آید؟ اگر من منفرد نابدید می‌گردد و خاموش می‌شود، آیا با من الهی تعویض می‌گردد و وحدت به‌معنی پیوستگی به‌خدا صورت می‌گیرد و آیا این پیوستگی به‌چه شکلی تحقق می‌پذیرد؟

۷. حلاج و تعلیمات او

ابوالمغیث حسین‌ابن منصورابن محمد بیضاوی الحلاج در سال ۲۴٤ هجری(۸۵۸ میلادی) در تور در نزدیکی بیضای فارس به‌دنیا آمد. نیای او مردی زرتشتی بود. در سالهای ۲۶۰ ــ ۲۸٤ هجری (۸۷۳ ــ ۸۹۷ میلادی) زیر نظر چند تن از مشایخ و از جمله جنید، به‌آموختن تصوف پرداخت. سپس ازآنها جدا شد و راهی سفرگردید و به‌تبلیغ تعلیمات صوفیه پرداخت. او به‌اهواز، نواحی فارس، خراسان، آسیای میانه، و هند سفر کرد و درسال ۲۹۶هجری (۹۰۸ میلادی) از راه مکه به بغداد بازگشت و در آنجا شاگردانی دور خود فراهم آورد. بزودی فعالیت او در

معرض حملات نمایندگان گروههای مختلف قرارگرفت. او را در زیر لوحهٔ تنگ قرار دادند، سپس دربند کشیدند و او هشت سال دربند باقی ماند و درسال ۹۰۳ هجری او را به‌محکمه کشانیدند. محاکمه حلاج هفت‌ماه ادامه داشت و در پایان او را به مرگ محکوم کردند و روز ۲۶ مارس ۹۲۲ (در بهار سال ۹۰۳ هجری) در آغاز در زیر ضربات تازیانه او را مجروح کردند، سپس به‌چهار میخ کشیدند و بعدگردن زدند و بدنش را طعمهٔ آتش ساختند. علت اصلی محکومیت حلاج، تعلیماتش دربارهٔ وحدت باخدا بود. حلاج با اذعان به‌غیرقابل فهم بودن ماهیت الهی، تعلیم می‌داد که الوهیت دارای روح خدائی است که کسی آن را خلق نکرده و آن روح ناطقه است که می‌تواند به‌روح خلق شدهٔ زاهد که در جستجوی وصل است بپیوندد و این پیوستن به‌شکل حلول تجلی می‌کند. بدین‌سان زاهد به‌ولی و شاهد زنده و ناظر هستی واقعی پروردگار (هو، هو) تبدیل می‌شود. حلاج در لحظهٔ چنین وصلی کلمهٔ مشهورش را بـرزبان آورد و گفت: اناالحق (حق منم). یعنی در واقع آنچه را که بایزید تلاش داشت بر زبان آرد با کلماتی دیگر بیان کرد.

تعلیمات حلاج بایک سلسله از احکام جزمی و جامد به‌شدت در تضاد است. سنت رسمی تماس و ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را باخدا انکار می‌کرد و هرگونه ارتباطی از این‌گونه را تنها از طریق فرشتگان امکان‌پذیر می‌دانست. اما، درسدهٔ هشتم میلادی نظریات دیگری نیز ابراز گردیده بود. چنانچه روایت است از امام جعفر صادق (ع) که‌گفته است: «من به‌تکرار آیات در قلب خود آنقدر ادامه دادم، تا اینکه آنها را از زبان کسی که ابرازشان داشته بود، شنیدم». حلاج همین اندیشه را بسط می‌دهد. برای او عبادت باطنی به‌برقراری تماس با خدا می‌انجامد و این تماسی است در حالت وجد مخلوق و نوشته‌های قرآن نیز همچون پژواک کلام خدا به‌گوش او می‌رسد.

بودشناسی[۲۲] (تعلیمات دربارهٔ هستی و مبداء موجودات) حلاج آشنایی او را با فلسفهٔ یونان به‌روشنی نشان می‌دهد. خطوط اصلی عقاید او چنین است: شناخت خالق از راه اثبات تجربی، شدنی نیست. خالق پیش از آفرینش وخلقت، مصاحب خویش بود و برعظمت ذات خویش می‌نگریست. پیدایش عشق از اینجاست.

22· Onthology

تعدد صفات و نامهای او نخستین تجلی عشق مطلق بود. خالق می‌خواهد عشق خود را مشاهده کند، نگاه خود را بر ازل می‌دوزد و در آنجا صورت خود را می‌بیند، که دارای تمام صفات و نامهای اوست و این شبیهی است از نیای بشر—آدم. عبارت هو، هو (او—این است) به صورت فشرده‌یی بیانگرهمین مفهوم است. حلاج در یکی از اشعار خود این اندیشه را چنین بیان می کند:

پاینده آنکه به‌ملائک همچون سرپایندگی الوهیت (لاهوت) تابناک خویش، مردمی‌بودن (ناسوت) خود را نشان داد. سپس در سیمایی خورنده و نوشنده در برابر مخلوق خود چنان ایستاد تا مخلوق، وی را در یک نظر با چشمان خود ببینند.

اصطلاحات ناسوت و لاهوت نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌یی به‌تأثیر از تعلیمات مسیحی دربارهٔ خدای«آدمی شکل» به‌وجود آمده است. تمامی یکصد وپنجاه بیت اشعار حلاج که تا زمان ما رسیده است شرح بسیار زیبایی است ازگفتگوی روح او با روح الهی (روح ناطقه) و عشق متقابل این دو روح. اما باید یادآور شد که اشعار پرسوز وگداز حلاج برعکس رابعه عاری از عشق جسمانی و شهوانی و فاقد هرگونه رنگ مادی است.

حلاج ناچار بود مسألهٔ آزادی اراده را نیز مطرح کند، زیرا بدان‌گونه که گذشت این مسأله در تمام طول سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) نقش بسیار بزرگی داشته است. حلاج این مسأله را چنین می‌گشاید: خداوند امر می کند که نیکی کنیم، اما می‌داند که بدی خواهیم کرد. امر، آفریده نبوده و جاویدان است و اراده آفریده است و مخلوق. وقتی خدا به‌ابلیس فرمان داد که در برابر آدم سجده کند، این فرمانی ظاهری بود، نه امر، زیرا در غیر این‌صورت ابلیس قادر به‌سرپیچی نمی‌بود. بدین‌سان، خدا می‌خواهد که مردمان‌گناه کنند، اما نمی‌خواهد که آنها منشاءگناه باشند (اراداها بهم‌لامنهم). درک این تضاد—یعنی درک آزمایش بشر از جانب خدا (بلاء). حلاج این تضاد را با تمام نیرویش پذیرفته بود و از این‌رو تشنهٔ تحمل زجر و نیل به‌شهادت شده بود. در سخنانی که در واپسین سالهای مواعظش در بغداد ایراد می کرد از شنوندگانش می‌خواست که او را در زجر و عذاب بیشتر یاری کنند.

تأثیر آشکار افکار معتزله و در عین‌حال پایداری شدید در برابر پیروی آنها

از تعقل منطقی، از ویژگیهای تمام تعلیمات حلاج است. عقل در تعلیمات حلاج همیشه نقشی درجهٔ دوم دارد و نقش اول از آن اراده (مشیة) است. چنانکه او می‌گوید:

من رامه بالعقل‌مستر شداً   اسرحـه فی‌حیـرة یلهـــو
شـاب بتلبیس اســراره   یقول من حیرته هل هو

ترجمه: آنکه در جستجوی [خدا] خرد را راهنمای خویش سازد، به حیرتی کشانیده شود که برای رهایی از آن تلاش ورزد. آگاهی درونی او در تزلزل ناپدید گردد و در حیرت از خویشتن پرسد که آیا این خود اوست؟

دامنهٔ فعالیت ادبی حلاج بسیارگسترده بود، زیرا باوجود هلاکت فاجعه‌آمیز و نابود شدن میراث ادبی او، گذشته از اشعاری که در بالا به‌آن اشاره شد، کتاب کاملی به‌نام کتاب التواسین در شرح تجارب عرفانی او، ۲۷ روایت و چهارصد قطعه نثر از وی به‌جای مانده است.

بدین‌سان، می‌بینیم که چگونه این جنبش پس از گذار از بوتهٔ آزمایش، از تجربه‌های زندگی نخستین زهاد، به‌ایجاد چنان شالوده‌یی نظری‌گام می‌نهد که از لحاظ ماهیت، جامع پدیده‌های‌گوناگونی است و از بسیاری جهات با سنت رسمی تقریباً آشتی ناپذیر است.

۸. عناصر اصلی تصوف

ما آن راه رشد و تکامل اندیشه های اصلی‌تصوف را که از احتجاج پوشیدهٔ اجتماعی، تا نوعی فلسفهٔ سطحی سپری شده است در خطوطی کلی بررسی کردیم. اینک باید اصول اصلی نظری آن را در شکلی که طی‌مدت سه سده از سدهٔ سوم هجری تا آغاز سدهٔ ششم هجری (سدهٔ نهم تا دوازدهم میلادی) وجود داشته است، بررسی کنیم. این کار از این‌رو دشوارتر می‌گردد که جریانات تصوف بسیارگوناگون است و در واقع هیچگاه تصوف یگانه‌یی وجود نداشته و از این‌رو در تلاش برای مشخص کردن اصولی مشترک برای همهٔ جریان تصوف، خواه ناخواه به‌تصویری‌کلی

می‌رسیم که بازتابی بسیار تقریبی از نمای واقعی است. با این همه، عناصر مشترکی نیز برای آنها هست که می کوشیم آنها را باز نماییم:

الف. نظریات روانکاوانه

تقریباً در سرتاسر تاریخ تصوف، راههای تکامل عرفانی نفس را می‌توان در سه دورهٔ اساسی مشاهده کرد: شریعت، طریقت، و حقیقت.

دورهٔ اول ـ شریعت؛ یعنی اجرای واژه بـه‌واژهٔ قانون الهی، و آن رانمی‌تـوان به‌مفهوم باریک کلمه، تنها به‌تصوف منسوب داشت. اجرای قانون شریعت برای هر مسلمان مؤمن حتمی است و در عین‌حال این مرحله برای صوفی نیز ناگزیر و حتمی است، زیرا بدون‌گذار از این دوره نمی‌توان به‌دورهٔ بعدی‌گام نهاد. تنها پس از اینکه انسان به‌حد کمال رسید و احکام اساسی اسلام را فراگرفت، در برابر او دروازهٔ طریقت، یعنی راه، می‌تواندگشوده شود. این اصطلاح در سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) رایج می‌شود و در آغاز به‌معنی شیوه‌های‌گوناگون اخلاقی و روانی است و انسانی که در جستجوی تکامل نفس و صفات معنوی و جسمانی خویش است، می‌تواند به‌یاری آن ازکوتاهترین راه، راهی مقصدگردد و این نوعی راهنما برای روحی است که در جستجوی خداست. اصطلاح طریقت می‌تواند به‌اصطلاح سلوك، که تقریباً مفهومی معادل آن دارد، جـای پردازد و در ایـن صورت مسافر این راه، نام سالك می‌گیرد و چون سلوك و سالك سفر و مسافر را می‌رسانند و از سفر کارگرفته شده است، کاملا طبیعی است که دراین راه منزل نیز به کار می‌رود و منازل با اصطلاحی که در آیهٔ قرآن آمده است، یعنی مقام، معین می‌شود: ومامنا الاله مقام معلوم (سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۶٤) (و نیست از ما [کسی] که دارای مقامی معلوم نباشد). بخش اعظم ادبیات دورهٔ آغاز پیدایش تصوف به‌شرح و د. ته‌بندی این مقامها (منازل) اختصاص دارد. ما در اینجا با ظریف‌ترین مسائل روانشناسی سر و کار داریم و از این رو نمی‌توان وحدت کامل نظر مؤلفان‌گوناگون را در مورداین دسته‌بندی انتظار داشت. تعداد و شرح ویـژگیهـای ایـن مراحل می‌توانند بـا هم تفاوتهای زیادی داشته باشند و ما دراینجا به‌ذکر مهمترین این مراحل می‌پردازیم که تقریباً در آثار تمام مؤلفان تکرار می‌شوند.

توبه، یعنی ارادهٔ دوری کردن از روش ظاهری نسبت به‌شریعت و وقف کوشش خود به‌تکمیل صفات معنوی و جسمانی. آغاز سلوک و نخستین مقام است. این اقدام روحی، برای سالک دارای اهمیت بسیاری است. در شریعت، توبه به‌معنی درک معاصی، ندامت، و تمایل به‌عدم تکرارگناه است. ولی در تصوف این مفهوم ژرفتر می‌گردد، جهت‌گیری انسان تغییر می کند وهمهٔ اندیشهٔ او متوجه خدا می‌شود. از این رو برای صوفیه تفکر در بارهٔگناهان خویش و یا ابراز ندامت در این مرحله اشتباه است، زیرا اعتراف به‌واقعی‌بودن معاصی خود، اعتراف به‌واقعی‌بودن شخصیت خویش است در حالی که واقعیتی جز خدا وجود ندارد.

بسیاری از بزرگان تصوف ورع (هشیاری) را دومین منزلگاه می‌شمارند. مهمترین ویژگی این مقام، دقت بسیار در تمایز و تشخیص حلال از حرام در آن زمینه‌یی است که هنگام توصیف نخستین زهاد دربارهٔ آن سخن داشته‌ایم.

طبیعی است که این هشیاری به‌مرحلهٔ سوم منتهی می‌گردد که زهد (پارسایی، پرهیز کاری، خودداری) نام دارد و در اینجا نیز تنوع وگوناگونی امکان‌پذیر است و می‌توان ازگناه، از هرگونه مازاد، از هرچه که باعث دوری از خدا می‌شود و از هر چیزگذرا پرهیز و خودداری کرد. در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) مفهوم زهد، از خودداری و پرهیز از جامه و مسکن و غذای خوب و زن تا به‌پرهیز و خودداری از هرگونه‌گرایش و هر نوع حرکت نفسانی‌گسترش می‌یابد و به توکل می‌انجامد، که در پیش به‌آن اشاره کرده‌ایم و در سطرهای بعد با تفصیل بیشتری دربارهٔ آن سخن خواهیم‌گفت. چهارمین مرحله، فقر (تنگدستی) است که در آغاز عبارت بود از محکوم کردن داوطلبانهٔ خویش به‌نیاز، نذر به‌تکدی و روی‌گردانیدن از نعمات دنیا که همچون معلول، از خودداری و پرهیز ناشی می‌شود. در پرتوعبارت الفقر فخری (تنگدستی سربلندی من است) که به‌پیامبر (ص) منسوب داشته‌اند، مفهوم فقر نه‌تنها به‌معنی تنگدستی مادی، بلکه به‌عنوان اعتراف به‌فقر خویش در برابر خدا، یعنی اعتراف به‌نداشتن هیچ چیز از خود که از خدا ناشی نشده باشد و ازجمله حالت روانی نیز هست.

اما، چون زهد و فقر با تأثر و غم و اندوه وابستگی دارد، از آنها صبر (بردباری) یعنی‌حسن اصلی اخلاق وکردار صوفی، که پنجمین مرحله‌است، سرچشمه می‌گیرد. این اصطلاح دارای صفتهای متعدد وگونه‌گونی‌است که مفهوم‌آنها در پذیرفتن

مطیعانهٔ هرچه که پذیرفتن آن دشوار است، خلاصه می‌گردد. طبق‌گفتهٔ جنید: «بردباری یعنی چشیدن تلخیها بدون ابراز عدم رضایت». صبر در عالیترین مرحلهٔ تجلی خود، به‌بی‌تفاوتی و پذیرش یکسان عطایا و سختیها با آرامش‌خاطر، می‌رسد. در اینجا شباهت بزرگ این‌مفهوم با مفهوم استواری (ἀταραξία) یونان باستان به‌چشم می‌خورد.

ششمین مقام ـ توکل («امیدبستن» به‌خدا) است و در مرحلهٔ اول این منزل، انسان هرگونه‌تلاش و کوشش را برای فردا از خود سلب و ساقط می کند و به‌لحظه‌یی که در آن بسر می‌برد قناعت می‌ورزد و امیدوار است که خداوند فردا نیز مانند امروز به‌او توجه خواهد داشت. التوکل «العیش الی‌یوم واحد و اسقاط هم غاد (امید بستن به‌خدا ـ وابسته نمودن تصور زندگی با روز واحد و ساقط کردن [هرگونه] کوششی برای فرداست). از اینجاست که اصطلاح الصوفی ابن‌وقته (صوفی فرزند زمان خویشتن است) درمحافل صوفیه‌گسترشی وسیع می‌یابد و این بدان معنی است که صوفی تنها درلحظهٔ حال زندگی می کند، زیرا آنچه‌گذشته است دیگر وجود ندارد و آینده نیز هنوز نیامده است و از این‌رو واقعیت ندارد. درک افراطی مفهوم توکل، به‌انکار کامل ارادهٔ شخصی منتهی می‌گردد، چنانچه حتی درآثار نظریه‌پردازان سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) شخصی که به‌این مرحله‌گام نهاده است به «مرده‌یی در دست مرده‌شوی» تشبیه می‌گردد. روشن است که‌چنین استنباطی از توکل، بسیار خطرناک بوده است، زیرا به‌قطع کامل هرگونه فعالیتی می‌انجامید، انسان را از اجتماع جدا، و به‌سرباری زاید تبدیل می کرده است. ازاین‌رو درسدهٔ پنجم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) با چنین درک و تفهیمی مخالفت می‌شد و اثبات می‌گردید که انسان با اقدامات خود و به‌یاری وسایلی که خداوند دراختیارش نهاده است، عدم اعتماد خودرا به‌خداوند ابراز نکرده، بلکه ارادهٔ اورا عملی‌می‌سازد.

رضا، هفتمین و واپسین منزلگاه است که نظریه‌پردازان آن را همچون سکون القلب بمرالقضاء (آرامش دل در وابستگی به‌جریان سرنوشت) یعنی حالتی توصیف کرده‌اند که در آن حالت، انسان نه‌تنها بدون چون و چرا هرضربهٔ تقدیر را تحمل می کند بلکه حتی قادر به‌تفکر دربارهٔ ناکامی و تلخکامی هم نیست. او برای خود مقصدی برگزیده است و این مقصد والا تا بدان پایه او را در خود فروگرفته که هیچ حقیقت دیگری که دورادورش را فراگرفته است برایش واقعیتی ندارد و آن

را همچون آنچه شایسته و درخور توجه نیست می‌انگارد.

به‌عقیدهٔ برخی از نظریه‌پردازان، دورهٔ طریقت در اینجا به‌پایان می‌رسد و سالک برای گذار به حقیقت، که سومین و واپسین دوره است، آمادگی پیدا می‌کند.

گفته شد مقامها حالتی هستند پایدار که از راه کوشش پیگیر سالک و تمرینات معینی که او انجام می‌دهد دستیازی به‌آن حاصل می‌شود. اما پدیده‌یی دیگر از زندگی معنوی نیز از دید روانشناسان تصوف دور نمانده است، که همانا روحیه‌یی است آنی و نوعی هیجان کـه سالک راه طریقت را فرا می‌گیرد. آنها این حالت را با اصطلاح حال (جمع آن احوال) نشان داده‌اند، که معنی آن (حالت، لحظهٔ آنی، گذرا و تغییریابنده است.) حال برعکس مقام، با کوشش سالک به‌دست نمی‌آید، بلکه حال عبارت است از عطوفتی که از سوی پروردگار نازل‌گردیده وناپدید شدن آن نیز همانند پدیدارشدنش آنی است. دربارهٔ مدت حال نیز همانند مسألهٔ تقسیم‌بندی آن، نظریه‌پردازان عقیدهٔ یگانه‌یی ندارند و از این‌رو ما آنهایی را ذکر می‌کنیم که بیشتر از همه به‌آنها اشاره شده است و عبارتند از:

۱) قرب (نزدیکی) ــ حالتی است که انسان خود را در کنار خدا حس می‌کند و نگاه الهی را که براو دوخته شده است، درک می‌نماید.

۲) محبت ــ موج عشق آتشین به‌خدا، که بخشندهٔ همهٔ نعمات‌است (مقابله شود با راز و نیاز رابعه).

۳) خوف (ترس) ــ چیره شدن ترس و دهشت، درک وآگاهی برگناهکار بودن خود و اینکه انسان قادر نیست حتی به اندازهٔ ناچیزی نیز وظایف خود را در برابر خدا انجام دهد.

۴) رجاء (امید) ــ بارقهٔ امید هنگام اندیشیدن دربارهٔ مهربانی وبخشایندگی خدا.

۵) شوق (میل زیاد) و ۶) انس (دوستی) ــ پدیده‌هایی همتای عشق که درویژگی و شدت با عشق تفاوت دارند.

۷) اطمئنینه (آرامش روان) ــ اطمینان به بخشایندگی پروردگار که مایهٔ تسلی است.

۸) مشاهده (تماشا)ــ حالتی است کـه انسان نه‌تنها نزدیکی پروردگار را حس می‌کند، بلکه چنان می‌نماید که او را می‌بیند.

۹) یقین (باوری) — بالاترین درجهٔ درک واقعی بودن دنیای معنوی بدون هیچگونه تزلزل.

گاهی حالت فنا نیز که پیشتر به‌آن اشاره شد به‌این حالات افزوده می‌شود. اما باید یادآور شد که برای بیشتر نظریه‌پردازان تصوف، فنا نقطهٔ نهایی نیست، بلکه بعد از فنا معلول منطقی آن — بقاء (جاویدانی) است، که یکی از وجوه مهم تفاوت فنا از نیروانای بودایی است. انسان با درک نابودی «من»گذرای خود، در دریای ذات مطلق فرو می‌رود و بدین‌گونه با روشنی تمام درک می کند که او نیز همانند ماهیت الهی، ابدی و جاویدان است. روشن است این حس فناناپذیری عالیترین حالتی است که سالک برآن دست می‌یابد.

گفتیم که طریقت باگام نهادن به‌حقیقت یعنی واپسین دوره، به‌پایان‌می‌رسد. این اصطلاح به‌معنی هستی واقعی و حقیقی است. سالک پس از نیل به‌حقیقت، البته از روی احساس درونی، سرشت واقعی الوهیت و مشارکت خود را در آن می‌شناسد. از همین رو صوفیان اغلب خود را اهل‌الحقیقه می‌نامند که در برابر اهل‌الحق — پیروان مؤمن سنت و محروم از نعمت احساس درونی، جای دارد.

ب. عناصر ادراک ومعرفت

نمی‌توان نادیده انگاشت که پژوهشهای روانشناسی، نخستین نظریه‌پردازان تصوف را به‌این نتیجه رسانیده بود که مسائل ادراک و معرفت را در میان نهند، زیرا در ماهیت امر سه‌دورهٔ شریعت، طریقت، و حقیقت — درعین‌حال مطابق با سه مرحلهٔ معرفت است. نظریه‌پردازان تصوف، این سه‌مرحله را با همسنجی چشم‌گیری که در آثار بسیاری از مؤلفان تکرار می‌شود، نشان می‌دهند. این مراحل عبارتند از:

۱) علم‌الیقین (دانش باوری) که توضیح آن با چنین مقایسه‌یی است: به من بارها توضیح داده و از لحاظ علمی ثابت کرده‌اند، که آتش می‌سوزاند و من به این نکته باوری کامل دارم، هرچند که در تجربه آن را آزمایش نکرده‌ام؛ این دانشی معمولی منطقی و از ویژگیهای تمام کسانی است که در دورهٔ شریعت هستند.

۲) عین‌الیقین (باوری تمام) — من به‌چشم دیده‌ام که آتش می‌سوزاند و روند سوختار را مشاهده کرده‌ام؛ چنین دانش تجربی بدون‌شک بالاتر وباورکردنی‌تر

از دانشی است، که از راه تعلیم به‌دست می‌آید. این دانشی است که سالک در راه طریقت آن را به‌دست می‌آورد.

۳) حق‌الیقین (باوری درست) — من خود در آتش سوختم و از این راه به چگونگی سوزانیدن آتش باوری یافتم. به‌گونه‌یی دیگر، این یکسان‌گردیدن و توأم شدن با مشاهده شونده است که به‌ناپدید شدن کامل مشاهده کنند می‌انجامد. این همان شکل ادراک و معرفتی است که ویژهٔ مرتبهٔ حقیقت است و چون در اینجا دانش از روی احساس درونی است، روشن است سخن‌مردی که به‌این مرحله رسیده است دارای شکلی است استعاری و همتای منطق. پیدایش شطحیات، که در بالا دربارهٔ آن سخن‌گفتیم، از همینجاست.

ج. بودشناسی (تعلیمات دربارهٔ هستی و مبداء موجودات)

مسائل بودشناسی چندان مورد توجه نخستین نظریه‌پردازان تصوف قرار نگرفته بود و این مسائل به‌مراتب دیرتر و برپایهٔ نظریات خلقت و پیدایش که‌رنگ نوافلاطونی داشت مطرح گردید. حدیث:

کنت کنزاً مخفیاً و احبت أن أعرف فخلقت الجنة والانس أن أعرف

ترجمه: من‌گنجی پوشیده بودم و دوستدار شدم تا مرا بشناسند و ارواح و آدمیان را خلق کردم تا مرا معرفت کنند.

در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) پاسخی معمولی به‌پرسش مربوط به‌خلقت جهان بود. ترتیب پیدایش معمولا تفاوت اند کی با طرح اخوان‌الصفاء دارد، اما در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) در زیر تأثیر نظریات‌گنوستیکی و مانی گرایی، تئوری نورمحمدی به‌وجود می‌آید. طبق این نظریه، ماهیت روح پیامبر، نخستین مخلوقی بود که به‌شکل نقطه‌های نورانی پدید آمد و سپس سایر ارواح برگزیده از آن سرچشمه گرفتند.

صوفیان نخستین، برمسألهٔ تناسب فرد و جمع نوافلاطونیان نظریاتی‌افزودند. به‌عقیدهٔ آنان پیش از آغاز خلقت، تنها ذات الهی بوده است. وحدت، یکسره مطلق است اما این وحدت مطلق دارای دو نمود است: احدیت (از واژهٔ عربی‌احد—«یک»)

و «حدانیت (از واژهٔ عربی واحد ــ «یگانه»). تفاوت این نمودها چنین است که احدیت ــ یگانگی مطلق و عالیتر است و در آن تجسم جمع کاملا حذف می‌گردد. وحدانیت ــ باوجودی که غیرقابل تقسیم و یکپارچه است، اما در آن اندیشهٔ جمع نهاده شده است. برای توضیح این مفهوم از چنین مقایسه‌یی کار می‌گیرند که در دانهٔ درخت، تمام درخت (ریشه، ساقه، شاخه، پوست، برگ، گل، ومیوه) بالقوه نهاده شده است. اما همهٔ اینها در دانهٔ درخت از یکدیگر تفکیک‌ناپذیر و با یکدیگر توأمند. در یکپارچگی وحدانیت گوناگونی اندیشه‌های تمامی موجودات‌جای دارد. البته این گوناگونی درونی است و در این زمینه به‌هیچوجه جلوهٔ بیرونی، موجود نیست. در سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) بین این دو اصطلاح تفاوت گذاشته می‌شد و ما این تفاوت را هنگام مطالعهٔ سخنان حکمت‌آمیز بایزید دیده‌ایم.

نگارنده این وظیفه را در برابر خود نمی‌گذارد که جریان بسیار پیچیدهٔ رشد نظریات تصوف را دربارهٔ پیدایش هستی مورد تحلیل قرار دهد و تنها به‌این نکته بسنده می کند که اندیشه‌های فلسفی در محافل صوفیه از همان مراحل آغازین پدیدار شده است.

۹. جامعهٔ صوفیه و سازمان آن

دیدیم که آیین تصوف در سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) به سیستم پیچیده‌یی بدل‌گردید. سازمان ویژهٔ اجتماعی صوفیه نیز در همان زمان پدیدار شد. طی طریقت، دانش و معلومات ویژه‌یی را ایجاب می کرد که بدون آن دانش و معلومات، انسانی که تلاش داشت باکوشش و زحمات خود به‌عالیترین فروغ معنوی دست یابد، ممکن بود گزندهای سختی ببیند و تندرستی جسمی و روحی خود را از دست بدهد. ازاین‌رو در مراحل آغازین، رسوم وآدابی معین‌گردید که طبق آن هرفردی که مایل بود این شیوهٔ زندگی را برای خود برگزیند، می‌بایست برای خویش راهنمایی معنوی انتخاب کند که شیخ یا پیر نامیده می‌شد. شخصی را که زیر فرمان شیخ می‌آمد، مرید می‌نامیدند و او اختیار ارادهٔ خویش به دست شیخ می‌سپرد. مرید موظف بود تسلیم بی‌چون و چرای ارادهٔ شیخ باشد و همهٔ اوامر او را

بدون چون و چرا و بدون تفکر دربارهٔ اهمیت و هدف و مناسب بودن آن گردن گذارد. دراین مورد غالباً این اصطلاح به کار می‌رفت که مرید در دست شیخ همانند جسد در دست مرده شوی است. وسوسه کردن مرید معمولاً با آزمایشهایی آغاز می‌شد که هدف از آن معین کردن این مطلب بود که او تا چه اندازه غرق در اندیشهٔ اطاعت محض است. به‌مرید دستورات تحقیرآمیزی می‌دادند و او می‌بایست خدمت سایر مریدان راگزارد، مبرزهای عمومی را پاک کند و خار برای سوزانیدن گرد آورد و جزاینها. چنین مثالها و نمونه‌هایی نیز فراوان است که وقتی جوانی از خانواده‌یی توانگر نزد شیخ نامداری رفت و نخستین کاری که شیخ به‌او سپرد، دریوزگی در کوچه‌ها برای تمام برادرانش بود. چون همهٔ مردم شهر می‌دانستند که او از خانوادهٔ ثروتمندی است، این کار برای او بسیار دشوار و تحقیرآمیز بود. بدین سان غرور و ارادهٔ مرید درهم می‌شکست و او به‌حربهٔ گوش به‌فرمانی در دست شیخ بدل می‌گردید. شیخ مرید را وادار می‌ساخت که تمرینات متعدد مرتاضانه انجام دهد، گرسنگی بکشد، شبها بیدار بماند، در وضع و حالات بسیار زجردهنده و دشواری به تلاوت قرآن مشغول شود و چهل‌شبانه‌روز پیاپی وادارش می کرد که در تنهایی مطلق به‌سر برد و ورد بخواند. تمرینات رفته رفته جهرهٔ دیگری به‌خود می‌گرفت. شیخ طرز تفکر مرید را به‌تفکری استعاره‌آمیز و نمادی تبدیل می کرد و برای آن که مرید بتواند هر مانعی را ازسر راهش برگیرد در نهاد او پایداری و اراده به‌وجود می‌آورد. روشن است، مشایخ که به‌نوعی روانشناسی آزمایشی می‌پرداختند در خودخصوصیاتی می‌پروردند که در آن زمان تصوری از معجزه و کرامات به‌وجود می‌آورد؛ چنان که می‌توانستند مرید را هیپنوتیزم کنند، افکار او را بخوانند و به کارهای دیگری از این دست بپردازند. یک‌چنین استعدادها برای شیخ وجهه تقدس و اعجاز به‌بار می‌آورد و به‌افزایش اعتبار او کمک می کرد. هنگامی که شیخ می‌دید که دیگر چیزی برای آموختن به‌مرید خود ندارد به‌او اجازه می‌داد که برود و گرد خویش مریدانی فراهم آورد و سنتهای استاد خود را به دیگران بیاموزد. بستن کمربندی خاص بر کمر مرید، بخشیدن کلاهی به‌او و پوشانیدن خرقه و انجام سایر مراسم وابسته به‌رسوم محلی، نشانهٔ ظاهری فرمانبرداری از شیخ بود.

مریدان معمولا نزد شیخ در زیستگاهی (رباط، زاویه، خانقاه، و تکه) که درکنار آرامگاههای مشهور، مساجد بزرگ، و بناهایی از این دست وجود داشت،

زندگی می کردند، که البته درهمهٔ موارد زندگی در آن حتمی‌نبود و مرید می‌توانست درخانهٔ خود باقی بماند و با خانوادهٔ خود به‌سر برد و حتی به‌کار و پیشهٔ خود سرگرم باشد. خانقاه معمولا از حساب وقف و مبالغی که مردمی نیکخواه برای هزینهٔ آن وصیت کرده بودند و یا از راه‌گردآوری اعانه اداره می‌شد. از زندگینامهٔ بسیاری از مشایخ روشن می‌گردد که آنها از راه‌های‌گونه‌گون مبالغی برای نگاهداری این سازمان به‌دست می‌آوردند. اشیاء مقدس می‌فروختند، دریوزگی می کردند و حتی‌گاه به‌ارعاب دست می‌یازیدند. چنانچه شیخ ابوسعید ابوالخیرگاهی برای دریافت مبالغی از بازرگانان توانگر نیشاپور آنها را متوحش می‌ساخت از این که اگر تا مدت معینی مبلغی به‌او نپردازند به‌مصیبتی حتمی دچار خواهند شد. مریدانی که تحت رهبری شیخ درخانقاه زندگی می کردند معمولا فقیر (عربی ــ گدا) یا درویش (فارسی ــ به‌همان معنی) نامیده می‌شدند.

با آن که در مناطق روستایی نیز خانقاههایی پرآوازه بوده‌اند، طبیعی است که تمرکز بیشتر آنها در شهرها بوده است. بویژه در مراحل نخست، درکوفه، بصره، و بغداد و سپس در نیشاپور خانقاههای بسیاری بوده‌اند. سازمان درویشان در شهرها در سده‌های سوم تا پنجم هجری (نهم تا یازدهم میلادی) معمولا با محافل پیشه‌وران ارتباطی نزدیک داشتند و بیشتر مریدان خود را از بین پیشه‌وران به‌دست می‌آوردند. در زندگینامهٔ مشایخ مشهور دیده می‌شود که اکثریت اعظم آنها دارای پیشه‌یی نیز بوده‌اند. گمان می‌رود که بین سازمانهای درویشان و سازمانهای‌پنهانی‌پیشه‌وران (فتوه) نوعی‌ارتباط درکار برقرار بوده‌است. نقش‌سازمانهای درویشان در زندگی پیشه‌وران هنوز به‌اندازه‌یی بایسته روشن نشده است. همچنین گمان می‌رود که ارتباط با درویشان، کار پیشه‌وران را در قبال کارفرمایان بزرگ و بازرگانان آسانتر ساخته و بدین‌سان برای آنان سود اقتصادی همراه داشته است. زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر که شامل اطلاعات و جزئیات بسیار پرارزشی است، آشکارا بیانگر آن است که خانقاد نیز از پشتیبانی بازرگانان برخوردار بوده است. اما باید دانست که پشتیبانی بازرگانان از مشایخ در سده‌های سوم تا پنجم هجری (سده‌های نهم تا یازدهم میلادی) تنها از جهت مذهبی نبوده است. بازرگانان که نفوذ بزرگ شیخ را برمردم می‌دیدند، در داشتن مناسبات نیکو باشیخ انباز بودند. شیخ می‌توانست هرگونه سوءتفاهمی را به‌آسانی از پیش‌رو برگیرد در صورتی که

ممکن بود با مداخله اشراف و دستگاه اداری، بن در برای بزرگان پی‌آمد ناشایستی داشته باشد.

بویژه در دورهٔ سلجوقیان که فرمانروایان در هر فرصتی تلاش می‌کردند مراتب احترام خود را به‌مشایخ محلی ابراز دارند و از آنها پشتیبانی کنند، نفوذ مشایخ بیش از هرزمان دیگری افزایش یافت. مشکل بتوان گفت که انگیزهٔ سلاجقه در این کار چه‌بوده است. آیا این نوعی دهشت در قبال استعداد اعجازآمیز مشایخ بوده است که به‌نظر سلاجقه نوعی سحر و ساحر بوده‌اند و سلجوقیان نیروی روز‌افزون آنها را درک می‌کرده و تلاش داشته‌اند به‌یاری آنها روابطی نیکو با مردم شهرها داشته باشند؟ این نکته‌یی است که باید در آینده روشن شود. اما جالب اینجاست که در ادبیات تصوف در سده‌های ششم و هفتم هجری (سده‌های دوازده و سیزده میلادی) سلجوقیان سخت ستوده شده‌اند و دادگری و حسن رفتار در ادارهٔ امور و سایر صفات نیک آنها مورد تمجید قرار گرفته است.

هرچه که سازمانهای درویشان رشد بیشتری می‌یافت، خود آنان به‌نیروی تواناتری بدل می‌شدند. با آن که هدفهای مشایخ، آنها را متوجه آخرت می کرد، اما نباید فراموش کنیم که جنبش زهاد در آغاز هدفی سربه‌سر دموکراتیک داشت و این هدف بعدها نیز تا اندازه‌یی نگاهداری شد. شیخ که برافکار توده‌های وسیع مردم شهرها مسلط بود، اگر به‌گونه‌یی فعالیت محافل حاکمه را تأیید نمی کرد برای آنها به‌دشمن خطرناکی تبدیل می‌شد. قتل حلاج، از این رو مشکلاتی جدی به‌بار نیاورد که توانسته بودند او را ملحد قلمداد کنند و بگویند از اسلام روی برتافته است. اما دست‌اندازی به‌آزادی و زندگی شیخی مؤمن که توانسته بود از چهارچوب سنت گام فراتر ننهد، چندان آسان نبود و می‌توانست برای حکمرانان عواقب بسیار سنگینی داشته باشد. می‌بایست راهی برای جلوگیری از این جنبش یافت شود و آن‌را تا اندازه‌یی پیرو هیئت حاکمه کند. غزالی مشهور، دانشمند بزرگ و متفکر بی‌همتای سده‌های پنجم و ششم هجری (یازدهم و دوازدهم میلادی) این رسالت را به‌عهده گرفت.

۱۰. غزالی و نقش او

امام ابوحامد محمدابن محمد غزالی در سال ۴۵۱ هجری(۱۰۵۹ ـ ۱۰۶۰ میلادی) در شهر طوس در خراسان دیده به‌جهان‌گشود. دوران کودکی و جوانی خود را در زادگاه خویش به‌سر برد و سپس برای تکمیل تحصیلات به‌نیشاپور رفت. در سال ۴۷۸ هجری (۱۰۸۵ ـ ۱۰۸۶ میلادی) او را نزد نظام‌الملک وزیر مشهورسلجوقی می‌بینیم. احتمالا در همان وقت نیز او سخت به‌مطالعهٔ فلسفه سروکار داشته است. نظام‌الملک، کرسی فلسفه را درمدرسهٔ نظامیهٔ بغداد، که به‌وسیلهٔ او تأسیس‌شده‌بود، به‌غزالی سپرد. غزالی چهارسال دراین مدرسهٔ عالی که بهترین مدرسهٔ آن زمان بود به‌تدریس پرداخت و سپس این کرسی را به‌برادر خویش احمد داد و تمام کوشش خود را صرف کارهای علمی کرد. او به‌سیاحت بزرگی پرداخت و به‌شهرهای مکه، دمشق، بیت‌المقدس، و اسکندریه رفت و در همه‌جا با بزرگترین دانشمندان، گفتگو و در کتابخانه‌ها به کار مطالعه و پژوهش نشست. مسألهٔ اصلی که او می‌خواهد آن را بازگشاید عبارت است از رفع تضاد و برقراری آشتی بین علم و دین و دروهلهٔ نخست میان علوم یونانی که در دوران اسلامی رشد یافته بود و دین. او در این دوران پژوهشهای پیگیر، با نمایندگان تصوف روبرو می‌گردد و به‌این نتیجه می‌رسد که این تضاد را می‌توان تنها برپایه تصوف از میان برداشت. او به‌زادگاهش در طوس باز می‌گردد و در آنجا کتابهایی چند می‌نگارد که هر کدام به‌گونه‌یی به‌این مسألهٔ اصلی می‌پرداخته است و در همانجا در ۱۴ جمادی‌الثانی ۵۰۵ هجری (۱۹ دسامبر ۱۱۱۱ میلادی) در حوالی طبران چشم از جهان فرو می‌بندد.

کتاب پراهمیت احیاء‌العلوم‌الدین در چهارجلد ــ مهمترین اثر غزالی است. خود او نیز از قرار معلوم این اثر را مهمتر از سایر آثارش می‌دانست، زیرا به‌موازات متن اصلی عربی، آن‌را کوتاه‌تر و تحریری ساده‌تر به‌زبان فارسی نیز نگاشت که‌عنوان آن کیمیای‌سعادت و یا «چهار کتاب» است، زیرا از چهار بخش تشکیل‌شده است. این کتاب در همهٔ دوره‌ها از شهرت فراوانی برخوردار بوده است و تصادفی نیست که ای.گلدتسیهر اسلامشناس مشهورگفته است: «اگر پس از پیامبر می‌توانست پیامبری دیگر باشد، در آن صورت تنها غزالی چنین شخصی می‌بود.»[۲۳]

23. Goldziher, Muhammedanische Studien, Bd II S. 106.

به‌اعتراف غزالی، مذهب رسمی سنت بسیار خشک و ظاهری است و وظیفه مؤمنین را در اجرای محض آداب و سنت می‌داند. مذهب سنت هیچ جایی برای احساسات باقی نمی‌گذارد و ازاین‌رو تنها تنی چند می‌توانند با آن سازش داشته باشند. از سوی دیگر آن‌سان که دیدیم در تصوف احساسات نفس بسیار بزرگی دارد و به‌عقیدهٔ غزالی تصوف در همه‌جا معیار را در تعلیمات خود رعایت نکرده و گاه برخوردی سخت با دین پیدا می‌کند. غزالی برای رونق و شکفتگی الهیات، از دید خود، راهی پیدا می‌کند: او عناصر عرفانی تصوف را به‌دین می‌افزاید و بدین‌سان عناصر احساس و عشق، به‌سنت خشک رمق و هیجان می‌بخشد. می‌توان گفت که این آزمایش سربه‌سر به‌کامیابی رسید و پس از او تنها عدهٔ انگشت‌شماری از متعصبان به‌جای ماندند که نمی‌خواستند به‌گونه‌یی از وی پیروی کنند. از سوی دیگر غزالی تمام اصول تصوف را مورد آزمایش قرار می‌دهد و روشن‌می‌سازد که کدامیک از این اصول موافق سنت است و کدامیک با آن موافق نیست و روشی نرمش پذیر در تصوف به‌وجود می‌آورد که در آن، عناصر نامعقول و مرتاضانه به‌حداقل کاهش یافته و توجهٔ اصلی به‌جهات رسوم و آداب ظاهری معطوف‌گشته است. بدین‌سان تصوفی مطابق با آیین صحیح و حنیف و قابل قبول برای قشر بالایی دینیاران پدید می‌آید که قدرت آنها را بیشتر می‌کند و دایرهٔ نفوذ مشایخ بدین ترتیب تنگتر می‌گردد.

پس از غزالی، تصوف دیگر تنها در دسترس مردم شهرها نیست و راه آن به‌سوی روستاها نیز که دژ فئودالی بود، باز می‌شود. هم از این‌رو و هم در اثر نیروی رخدادهای تاریخی سدهٔ ششم هجری (دوازده میلادی) است که عناصر تعلیمات تصوف به‌تمام اشکال ادبیات راه می‌یابد و تا اندازه‌یی سیادت خود را طی قرون متمادی حفظ می‌کند.

۱۱. پیدایش ادبیات تصوف

اینک به‌مسأله‌یی می پردازیم که برای روشن‌ساختن بیشتر آن ناگزیر شدیم این گشت وگذار وسیع را در تاریخ تشکل نظریات در جهان اسلام انجام دهیم و این مسأله آن است که جنبش تصوف چگونه با ادبیات و بیشتر با نظم پیوند یافت و

بدین‌سان در ادبیات جهان آثار جاویدان و فناناپذیری پدید آمد.

چنان که‌گذشت، صوفیه برای نیل به‌حال که آن را نزول رحمت الهی می‌شمردند، اهمیت بزرگی قائل بودند. از این‌رو شگفت‌آور نیست که در محافل صوفیه از همان‌آغاز، با شدت هرچه تمامتر در جستجوی وسایلی‌بودند که‌می‌توانست انگیزهٔ پیدایی حال‌باشد. بزودی ثابت شدکه یکی از این وسایل بسیار سودمند است و این‌وسیله همانا موسیقی با آلات نوا و بویژه با لحن و آواز بود که باواژه‌های بدیع درآمیخته باشد. شنیدن نوا و نغمه را عده‌یی‌از مشایخ از آداب و رسوم ساختند و نام فنی آن سماع شد (از واژهٔ عربی سمع — شنیدن). سماع نمی‌توانست در محافل مؤمنین سنت همچون نوآوری ناسازگاری باشریعت، مورد اعتراض سخت واقع نشود و از این‌رو تقریباً در تمام تألیفات نخستین در بارهٔ تصوف (سده‌های چهارم و پنجم هجری/ دهم‌و یازدهم میلادی) با شوری بسیار مسألهٔ‌مربوط به جایز و قابل قبول بودن سماع مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. باوجودی که حتی در بین اهل تصوف نیز بودند کسانی که روا بودن سماع را نمی‌پذیرفتند، بیشتر آنان و از جمله صوفی میانه‌روی چون غزالی آن را مغایر با سنت نمی‌دانستند. بخش بزرگی از کتاب احیاء العلوم‌الدین متنی است کلاسیک به سود سماع و این بخش به شکل کوتاهی در کیمیای‌سعادت آمده است. در این بخش بویژه آن فصل درخور توجه است که در آن اثبات می‌شود که سماع نمی‌تواند جای خود را به‌تلاوت قرآن بدهد و از سماع نتایج بزرگی برمی‌آید. بخشی از نوشتهٔ غزالی را در اینجا نقل می کنیم:

> سماع از آیات قرآن بسیار باشد و وجد از آن بسیار پدید آید و بسیار باشد که ازسماع قرآن بیهوش شوند و بسیار کس بوده است که در آن جان داده است و حکایت آوردن آن دراز است و در کتاب احیاء به تفصیل‌گفته‌ایم. اما سبب آنکه بدل مقری قوال نشانند و بدل قرآن سرودگویند پنج است. اول آن که آیات قرآن همه‌باحال عاشقان مناسبت ندارد که در قرآن قصهٔ کافران و حکم معاملات اهل دنیا وچیزهای دیگربسیاراست که‌قرآن‌شفای‌همهٔ‌اصناف خلق راست. چون مقری به‌مثل این آیت برخواند که «مادر را از میراث شش‌یک بود و خواهر را نیمه بود» یاابن که «زنی را شوی بمیرد، چهارماه و ده‌روز عدت باید داشت» و امثال این، آتش‌عشق‌را نیز نگرداند، مگر کسی که بغایت‌عاشق‌بود

و ازهر چیز وی را سماع بود، اگرچه مقصود دور بود و آنچنان نه در بود.

سبب دوم آن که قرآن بیشتر یاد دارند و بسیار خوانند و هرچه بسیار شنیده آید آگاهی بدل ندهد در بیشتر احوال، با بیتی که کسی بیشتر بار بشنود و برآن حال کند. بار دوم بدان حال حاضر نیابد و سرود نو برنوان گفت و قرآن نو برنتوان خواند. و چون عرب می‌آمدند در روزگار رسول علیه‌السلم و قرآن تازه می‌شنیدند و می‌گریستند واحوال برایشان پدید می‌آمد، ابوبکر گفت رضی‌الله عنه: کنا کما کنتم ثم قست قلوبنا گفت: ما نیزهمچون شما بودیم. اکنون دل ما سخت شد که با قرآن قرارگرفت و خو کرد. پس هرچه تازه بود اثر آن بیش بود. و برای این بود که عمر رضی‌الله عنه حاج را فرمودی تا زودتر به شهرهای خویش روند. گفت: ترسم که چون خو کنند با کعبه آنگاه حرمت آن از دل ایشان برخیزد.

سبب سیم آن که بیشتر دلها حرکت نکند تا وی را به وزنی و الحانی نجنبانی و برای این است که برحدیث سماع کم افتد، بلکه برآواز خوش افتد. چون موزون بود و به‌الحان بود و آنگاه هردستانی و راهی اثری دیگر دارد و قرآن نشاید که به‌الحان افکند و برآن دستان راست کنند و در وی تصرف کنند وچون بی‌الحان بود سخن مجرد نماید مگر آتشی گرم بود که بدان برافروزد.

سبب چهارم آن که الحان را نیز مدد باید داد به‌آوازهای دیگر تا اثر بیشتر کند، چون قصب [نی — م] و طبل و دف و شاهین و این صورت هزل دارد و قرآن عین جدست وی را صیانت باید کرد که با چیزی یار کنند که در چشم عوام آن صورت هزل دارد، چنانکه رسول علیه‌السلم در خانهٔ ربیع بنت‌مسعود شد، آن کنیزکان دف می‌زدند و سرود می‌گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به‌شعرگفتن گرفتند. گفت: خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگویید، که ثنای وی عین جد بود بردف گفتن، که صورت هزل دارد نشاید.

سبب پنجم آن که هرکسی را حالتی باشد که حریص بود برآن که بیتی شنود موافق حال خویش. چون موافق نبود آن را کاره

باشد و باشد که‌گوید: این‌مگوی و دیگری‌گوی و نشاید قرآن را در معرض آوردن که از آن کراهت آید و باشد که همهٔ آیتها موافق حال هر کس نباشد. اگر بیتی موافق حال وی نباشد وی بر وفق حال خویش تنزیل کند، که واجب نیست که از شعر آن فهم کنی که شاعر خواسته است اما قرآن را نشاید که تنزیل کنی براندیشهٔ خویش و آن معنی قرآن بگردانی.[۲۴]

این قطعه به‌روشنی بسیار ثابت می کند که منظور اصلی از سماع آن است که حالت وجد پدید شود. سماع نه‌تنها در نشستهای درویشان بلکه در مجالس و نشستهای همگانی که در خانقاهها تشکیل می‌گردید، ترتیب می‌یافت. زندگینامهٔ مشایخ نیشاپور در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) نشان می‌دهد که در آن روزگار چنین مجلسی مرسوم بوده و طبق برنامه در روزهای معینی‌از هفته و در زمان و مکانی معین برپا می‌شده است. دربارهٔ مشایخ نیز چنین اطلاعاتی در دست هست وگمان می‌رود که این ترتیب در همه‌جا برقرار بوده است. جلسه باقرائت بخشی از قرآن آغاز می‌گردید و سپس شیخ برمنبر می‌شد و موعظه می کرد و پس از آن، موعظه جای خود را به‌سرود و ترانه می‌داد.

بیشتر کسانی که در این مجالس حضورمی‌یافتند از پیشه‌وران و محافل کم درآمد شهرها بودند. از این‌رو البته می‌بایست اشعار و ترانه‌ها چنان برگزیده‌شوند که تا اندازه‌یی برای گردآمدگان مفهوم و موافق ذوق و رسوم آنان باشد. اطلاعات مربوط به زندگی شیخ شهیر ابوسعیدابن‌ابوالخیر(۳۵۷ــ ۴۴۱ هجری/ ۹۶۷ــ ۱۰۴۹ میلادی) نشان می‌دهد که این نمایندهٔ برجستهٔ صوفیهٔ خراسان در موعظه‌های خود به‌طورگسترده‌یی از رباعی، یعنی آن شکل نظم، کار می‌گرفت که منشأیی خلقی داشت و هنوز در آن زمان به‌محافل خواص راه نیافته بود. نیز بسیار جالب است که شیخ ابوسعید خودش این رباعیها را نگفته و از رباعیهای ساخته شده کار می‌گرفت که می‌توان‌گفت بیشتر آنها دارای منشأیی خلقی بوده‌اند.

با دلایل کافی می‌توانیم بگوییم که پیش از آن دوران نیز مشایخ یکسره از اشعار عاشقانه و غزل که در ستایش عشق دنیوی بوده سود می‌جسته‌اند و آن

۲۴. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۸.

را هرگونه که می‌خواستند تفسیر می کردند. غزالی به‌روشنی خاطرنشان می‌سازد که برای نیل به‌اهداف سماع ترانه‌های عاشقانه ضرورت دارد و ضمناً در تألیفات او اشارهٔ مهم دیگری نیز هست. او هشدار می‌دهد از ترانه‌هایی که به‌جای هیجان روحی، انگیزهٔ هوسهای جسمی باشد، پرهیز شود. در نتیجه، مشایخ می‌بایست اشعاری را برگزینند و آنهایی را انتخاب کنند که به‌آسانی می‌شد آنها را مورد تفسیر استعاری قرار داد. از اینجا طبیعتاً می‌توان حدس زد که از همان آغاز، نیاز به‌نظم ویژه‌یی پیدا شده است که خود آنها استعاری باشند و به‌تفسیر و تعبیر استعاری آن نیازی نباشد. مشاهده کردیم که چنین منظومه‌هایی در سدهٔ دوم هجری (سدهٔ هشتم میلادی) وجود داشته است (مثلا اشعار رابعه) و از سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) نیز نمونه‌هایی چند به‌زبان عربی در دست است که در اثر بـرارزش کتاب اللماع فی‌تفسیر ابونصر سراج متوفی بـه‌سال ۳۳۸ هجری (۹۸۸ میلادی) بـه‌جای مانده است.

چنانچه از اشعاری که به‌جنید منسوب می‌دارند[بسیط]:

یا موقد النار فی قلبی بقدرته	لوشیت اطفیت عن قلبی بک النارا
لاعار ان مت من خوف ومن حذر	علی فعالک بی لاعـار لا عـارا[۲۵]

ترجمه: ای آنکه با نیروی خود آتش در دل من افروختی، هرگاه می‌خواستی آتش را در دل مـن فـرو می‌نشاندی. ننگ نیست اگـر مـن از بیم و پرهیز بمیرم. آنچه با من کنی نیز ننگی ندارد، ننگی ندارد.

و یا اشعار ابراهیم الخواص [طویل]:

صبرت علی بعض الاذی خوف کله	و دافعت عن نفسی لنفسی فعزت
و جرعتها المکروه حتی تدربت	ولـو جرعته جملة لا شمـــازت
ألارب ذل ساق للنفس عزة	و یـارب نفس بـا لتعـزز ذلـت
اذا ما مددت الکف ألتمس الغنی	الی غیر من قال اسئلونی فشلت
سأصبر نفسی ان فی الصبر عزة	وأرضی بالدنیائی وان هی قلت[۲۶]

۲۵. کتاب اللماع، ص ۲۴۷. ۲۶. پیشین، ص ۲۵۰.

ترجمه: برخی از آزارها را از بیم همهٔ آنها در بردباری برخود هموار کردم ونفس خویش را به‌خاطر نفسم از خود بازکردم تا بزرگی یابد. او را نوشانیدم آنچه را که بد می‌دید تا آن که خوگرفت و اگر همه را یکجا می‌آشامید برمی‌آشفت. آه چه خواریهایی که جام‌آرزو برای‌نفس می‌آورد و چه بسیار نفسها که پس از بزرگی به‌خواری می‌افتد. اگر دستم را درازکنم و غیر ازکسی که‌گفته بود: «از من بخواهید» خواهش خواسته کنم، دستم خشک باد. نفس خویش را نیز به‌بردباری خو می‌دهم زیرا بزرگی در بردباری است و به‌نعمات دنیایی با همهٔ ناچیزی آن خرسندم.

این قطعه نمودار بسیار خوبی از وضع روحی در منازل صبر و رضاست که بیشتر به‌آن اشاره کرده‌ایم.

شبلی در اشعار زیر به‌عشقی اشاره می‌کند که تا اندازه‌یی رنگ جسمی دارد [رمل]:

ذاب ماقی فؤادی بدنی وفؤادی ذاب مما فی‌البدن
فاقطعو احبلی و ان شئتم صلوا کل شیء منکم عندی حسن
صح عند الناس أنی عاشق غیرأن لم یعلموا عشقی لمن[27]

ترجمه: تنم از آنچه در دل دارم آب شد و دل نیز از آنچه در تن است آب گردید. رگ مرا ببرید و آن را گره بزنید. هرچه [از شما] آید بر من نیک است. مردم بدرستی می‌دانند که من عاشقم، اما نمی‌دانند عاشق کیستم و عشقم به‌سوی کیست.

این رنگ، در اشعار یحیی ابن‌معادالرازی، نخستین مؤلفی که از فراز منبر دورهٔ کامل نظریات تصوف را بیان داشته است، با روشنی بیشتری به‌چشم می‌خورد [طویل]:

اموت بداء لایصاب دوایا ولا فرج مما أری فی بلاییا
یقولون یحیی جن من بعد صحة ولا یعلم العذال ما فی حشاییا

۲۷. پیشین، ص ۲۵۲.

اذا کان داء المرء حب ملیکه فمن غیره یر جو طبیبا مداویا
مع الله یقضی دهره متلذذاً تراه مطیعاً کان أو کان عاصیا
درونی و شأنی لاتزیدون کربتی و حلوا عنانی نحو مولی الموالیا
ألا فاهجرونی وأر غبوا فی قطیعتی ولا تکشفوا عما یجن فؤا دیا
کلونی الی المولی و کفوا ملامتی لانس بالمولی علی کل ما بیا[۲۸]

ترجمه: من از دردی جان می‌دهم که او را درمانی نمی‌یابم و از بلاهایی که با آن دست به گریبانم رهایی نیست. می‌گویند: یحیی پس از درمان، دیوانه شده است و از سرزنش کننده‌یی که درون من است آگاه نیستند. هنگامی که بیماری مرد عشق او به‌فرمانروایش باشد، جز او به کدام پزشک توان‌بخش می‌تواند امید بندد؟ او زندگی خویش را با خدای خود به‌سر می‌برد و لذت می‌یابد، هر چند که او را فرمانبردار و یا سرکش بینی. مرا به‌حال خودگذارید و سوك مرا افزون نسازید، عنان مرا سر دهید تا نزد فرمانروای فرمانروایان روم. از من دور شوید و بگریزید و آنچه را که دل من در خود نهفته دارد، آشکار نسازید. مرا به‌فرمانروایم بسپارید و سرزنش مکنید، تا گذشته از همه بتوانم با او دوستی کنم.

نمونه‌های چنین قطعاتی فراوان‌اند. همهٔ آنها از لحاظ ویژگی به‌یکدیگر نزدیک‌اند و تنها سبك انفرادی حلاج که برخی نمونه‌های آن را در بالا بررسی کرده‌ایم، تفاوت دارد.

احتمال دارد هنگامی که جنبش تصوف به‌ایران منتقل گردید و در شهرهایی که زبان مردم آنها پارسی بود به‌گسترش آغاز کرد، در مراحل نخست، در مجالس صوفیه نظیر چنین اشعار عربی مورد استفاده بوده است. ظاهراً اشارهٔ زیرین غزالی باید به‌همین مورد باشد:

و از این بود که کسانی که تازی ندانند ایشان را بربیتهای تازی سماع افتد و ابلهان می‌خندند که وی این را نداند سماع چرا می‌کند؟ واین ابله این مقدار نداند که شتر نیز تازی نداند و باشد که به‌سبب حداء

۲۸. پیشین، ص۲۵۳.

[آواز مخصوص ساربان] عرب بر ماندگی چنان بدود به قوت سماع و نشاط با آن بارگران، که چون به‌منزل برسد و از سماع دست بدارند، در حال بیفتد و هلاك شود. باید که این ابله با شتر جنگ و مناظره کند، که تو تازی نمی‌دانی این چه نشاط است، که در تو پیدا می‌آید؟ و باشد نیز که از بیت تازی چیزی فهم کنند که آن نه‌معنی تازی بود، لیکن چنان که ایشان را خیال افتد که نه‌مقصود ایشان‌تفسیر شعراست. یکی می‌گفت: «مازادنی فی‌النوم الا خیالکم(در خواب جز اندیشهٔ شما هیچکس به‌دیدار من نیاسد). صوفیی حال کرد. گفتند: چرا حال کردی که خود ندانی که وی چه می‌گوید؟ گفت: چرا ندانم؟ می‌گوید: مازاریم راست می‌گوید که همه زاریم و درمانده‌ایم و در خطریم...[۲۹]

اما، البته چنین «درك» تصادفی تنها در مواردی نادر می‌توانست تأثیر سودمندی را که در کار بود، داشته باشد و در ایران این‌گونه ترانه‌های عربی بیشتر تنها همچون نوا و نغمهٔ موسیقی تلقی می‌شد و روشن است که چون نیروی تأثیر کلام بدیع از میان می‌رفت، اثر کلی آن بسیار ناچیز بوده است.

در بارهٔ مجالس صوفیان در زمینه‌یی ایرانی، منابع چندانی در دست نیست ولی به‌عقیدهٔ نگارنده، می‌توان برپایهٔ منابع‌موجود، تجسمی روشن‌از آنها به‌وجودآورد. در مورد این مسأله دو زندگینامهٔ شیخ شهیرابوسعید، در بردارنده کمترین اطلاعات است.

هنگامی که شیخ موقتاً به‌نیشاپور نقل‌مکان کرده بود (دههٔ اول سدهٔ‌چهارم هجری/ دههٔ دوم سدهٔ یازدهم میلادی)، پیوسته مجالسی برپا می کرد که‌موفقیتهای زیادی داشت. در این مجالس بسیاری از مردم ابراز تمایل می کردند که در زمرهٔ مریدان او باشند و حاضران هدایای پر ارزشی نثارش می کردند.[۳۰] دربارهٔ تعداد مریدان او می‌توان از روی این اشاره داوری کرد، که در خانقاه او چهل نفر به‌طور دائم سکونت داشتند و پیوسته از هشتاد مسافر نیز در آنجا پذیرایی می‌شد.[۳۱] شیخ

۲۹. غزالی، کیمیای سعادت، ص ۱۷۵.
۳۰. و. آ. ژوکوفسکی، حالات وسخنان شیخ‌ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰.
۳۱. «هشتاد مسافرند وچهل مقیم، جمله صدوبیست‌اند.» ـ ژوکوفسکی حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر.ـم.

در مجالس همواره بالای منبر اشعاری ترنم می کرد و عده بسیاری را با شعربه‌سماع و حال می‌آورد. دشمنانش این آیین او را نکوهش می کردند و آن را مغایر با جدی بودن شیخ می‌دانستند. آنها می‌گفتند: «او قرآن را تفسیر نمی کند و بیانات پیامبر را شاهد نمی‌آورد و تنها اشعار را ترنم می‌کند.»[۳۲] چگونگی این اشعار را می‌توان با ذکر این روایت شایان توجه درک کرد، که در نیشابور زنی پارسا و پرهیز کار از خانواده‌یی محترم و معتبر به‌نام ایشی نیلی می‌زیست که پارسایی و پرهیز کاری او چنان بود که چهل سال از خانه بیرون نشده و حتی به‌گرمابه نرفته بود. هنگامی که او خبر مجالس شیخ را شنید تصمیم‌گرفت کنیزش را به‌آنجا فرستد تا وی هر چه در آنجا شنود به‌او بازگوید. کنیزک نیز بدانجا رفت و از مواعظ شیخ تنها یک رباعی به این مضمون در خاطرش ماند:

من دانگی سیم داشتم حبه کم[۳۳] — دو کوزهٔ می‌خریده‌ام پارهٔ کم
بر بربط من نه‌زیر ماندست ونه بم — تا کی گویی قلندری و غم و غم

یعنی عیاش پیشه در چنین حالی نیز خاطر مکدر نمی‌کند و به‌همه چیز خرسند است. وقتی پیرزن این اشعار به کدبانو بازگفت، وی به‌هراس افتاد وگفت: «بر خیز و دهان بشوی. کسی که این سخن‌گوید او را زاهد توان‌گفت!» چشمان زن در ازای این ناباوری به‌شیخ بسختی دردگرفت و تنها در اثر کرامات ابوسعید بهبود یافت.[۳۴]

این روایت به‌روشنی حکایت از آن دارد که در آن روزگار چنین اشعاری (رباعی) را در خور شأن شیخ نمی‌دانستند و آن را سبک مغزی و دور از اخلاق می‌پنداشتند. می‌توان فکر کرد که این‌گونه اشعار در آن زمان بیشتر ثمرهٔ ساخته‌های مردم بوده است. این نکته نیز همانند اشارهٔ جالب دیگر زندگینامه، این واقعیت روشن را بخوبی ثابت می کند که پیدایش و سرچشمهٔ رباعی از تازی نیست.

حکایت می کنند، که شیخ ابوسعید هنگامی که در بازار نیشابور از کنار یک برده فروش می‌گذشت، شنید که چگونه کنیز جوانی چنگ می‌نواخت و این

۳۲. همانجا. ۳۳. دانگ - یک‌هشتم درهم، حبه معمولاً یك دهم دانگ.
۳۴. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۳۴ - ۳۵.

اشعار ترنم می کرد:

امروز دراین شهر چو من یاری نی آورده به‌بازار و خریداری نی
آنکس که خریدار، بدورایم نی وآنکس که‌بدورای،خریدارم‌نی[۳۵]

تردیدی نیست که این رباعی بدیهه‌گویی و شکلی است که تا امروز نیز ایرانیان و تاجیکان احساسات خود را با آن بیان می‌دارند. ضمناً، بین رباعی که پیشتر آمد و این ترانه، براستی تفاوتی نیست؛ و رباعی موعظهٔ ابوسعید نیز از ساخته‌های مردم سرچشمه داشته است. شیخ در بارهٔ یک رباعی‌دیگر خودگفته است که آن را «بشر ابن‌یاسین» یکی از شاگردانش به‌وی داده است:

بی تو جانا قرار نتوانم کرد احسان ترا شمار نتوانم کرد
گر برتن من زبان شود هرمویی یک‌شکرتوازهزارنتوانم کرد.[۳۶]

ابن نیز همان شکل خلقی است، اما مضمون آن نشان می‌دهد با آن که ازساخته‌های مردم است، برای مجالس صوفیه پرداخته شده است.

در میان اشعاری که ابوسعید در مجالس خود به کار برده است، پا به‌پای رباعی غزل نیز هست، که از لحاظ ویژگی خود به‌اشعار عربی که در بالا بررسی کرده‌ایم، همانندی دارد:

از دوست به هرچیز چرا باید آزرد عین‌عشق‌چنین‌باشدگه‌شادی‌وگه‌درد
گرخوارکندمهتر،خواری‌نکندعیب چون بازنوازد، شودآن داغ جفا سرد
صدنیک‌به‌یک‌بدنتوان کردفراموش ازخار بد اندیشی‌خرما نتوان خورد
اوخشم همی‌گیرد، توعذر همی‌خواه هرروز به‌نویاردگرسی‌نتوان کرد.[۳۷]

ماننددی این غزل با اشعار عربی که در بالا آمد بخوبی به‌چشم می‌خورد. اما ابوسعید خودش شعر نمی‌گفت و این مطلب از گفته‌های خود او پیداست. روزی او در پشت نامهٔ درویشی این بیت را نگاشت:

چون‌خاک شدی خاک‌ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاک شدم

۳۵. پیشین، ص ۷۵. ۳۶. پیشین، ص ۵۰. ۳۷. پیشین، ص ۴۵-۴۶.

و سپس رو به‌مریدان گفت:

> ما هرگز[۳۸] شعر نگفته‌ایم.[۳۹] آنچه از زبان ما می‌شنوند از مردان سترگ است و بخش اعظم آن از ابوالقاسم بشر[ابن یاسین] است.[۴۰]

جامی سال ۳۰۸ هجری(سال ۹۲۰ ــ ۹۲۱ میلادی) را سال مرگ این شیخ می‌داند، اما چون ابوسعید در سال ۳۵۷ هجری(سال ۹۶۷ میلادی) به‌دنیا آمده و در کودکی و حتی در جوانی با شیخ دمخور بوده است، این تاریخ به‌هیچوجه درست نیست. اما در صورت درست بودن این تاریخ نیز بخوبی روشن است که در مجالس مشایخ در میانهٔ سدهٔ چهارم هجری(سدهٔ دهم میلادی) اشعاری به‌فارسی می‌خوانده‌اند. همهٔ نمونه‌های این اشعار دارای ویژگی یکسانی هستند: ساده، طبیعی و نزدیک به‌آثار مردمی. این ویژگی کاملا مفهوم است، زیرا اگر در مجالس مشایخ گاهی خواص و توانگران نیز حضور یافته باشند، بیشتر حاضران همواره از پیشه‌وران و بازرگانان کوچک، بیسواد، و یا کم‌سواد بوده‌اند. شیخ می‌بایست مجالس خود را در سطح آنها نگاه دارد و زبان او مفهوم باشد. فیض گرفتن از آثار مردمی و تلاش برای نزدیکی به‌آن، از همین‌جاست. به‌شنوندگان باید آن چیزی داده می‌شد که برای آنها مفهوم باشد. غیر تصنعی بودن، سادگی، وحتی عوامانه‌بودن زبان، بحر سهل شعر و آوردن نمونه‌های نزدیک به درک و فهم مردم از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. بازی ظریف باواژه‌ها که ویژهٔ منظومه‌های درباری بود و تبحری که در ساختن چنین اشعاری به‌کار می‌رفت و از ویژگیهای آن بود، در اشعار تصوف وجود

۳۸. هرگز ـ درمتن چاپی بغلط هرکرا. ۳۹. نگفته‌ایم ـ درمتن چاپی بغلط بگفته‌ایم.

۴۰. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۵۴. بدین سان نمی‌توان کهنترین اشعار تصوف را به‌زبان پارسی ازشیخ ابوسعید دانست. دربارهٔ قطعات مربوطهٔ هردو زندگینامهٔ ابوسعید برای نخستین‌بار در گزارش هیأت خاورشناسان وابسته به موزهٔ آسیایی آکادمی علوم در دسامبر ۱۹۲۱ اشاره کرده‌ام. پس‌از دوماه بعداز این گزارش کتابی از ر. آ. نیکلسن در لنینگراد به‌دستم رسید:

R. A. Nicholson, *Stadies in islamic mysticism* Cambridge, 1921

که در آن مؤلف نیز همین استنتاج را کرده بود. در نتیجه باید مقالهٔ او در *Encyclopedie de l'Islam* که در سال ۱۹۱۳ چاپ شده است اصلاح گردد. در بارهٔ لزوم این اصلاح دراثر نگارنده شرحی دربارهٔ ادبیات فارسی، لنینگراد، ۱۹۲۸، ص ۵۵، اشاره شده است.

ندارد و در مقابل، تلاش برای دارا بودن عالیترین احساسات و تأثیری ژرف بر احساس به‌چشم می‌خورد و برهیجان بودن، به‌الحان درآوردن واژه‌ها، تکرارها و تشابه‌ها، قوافی ژرف و بکاربردن بیاپی ردیفهای طویل از همین‌جا بر می‌خیزد. غزلیات صوفیه در دوران بعد نیز همین ویژگی‌را نگاه می‌دارد. و این نکته را می‌توان مثلا با این رباعی خواجه‌عبدالله انصاری (۳۹۷ـ۴۸۲ هجری/ ۱۰۰۶ـ۱۰۸۸ میلادی) شیخ هرات اثبات کرد:

مست توام از باده و جام آزادم صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی ورنه من‌از این هر دو مقام آزادم

متأسفانه ما دربارهٔ مجالس شیخ ابوسعید همینقدر می‌دانیم، که او در آنجا اشعاری ترنم می کرد، به‌پرسشهایی که از او می‌شد پاسخ می‌داد، و اعاناتی برای نیازمندان‌گرد می‌آورد. این مجالس‌را گویا کسی روی کاغذ می‌آورده است، زیرا در زندگینامهٔ او گفته می‌شود: «در حدود دویست مجلس او در دست مردمان است»[۴۱] یعنی به‌صورت نوشته در دستها می‌گردد. چنین نوشته‌هایی تا به‌حال بیدا نشده‌است اما نوشته‌های مجالس مؤلف سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) در دست است، که به‌عقیدهٔ نگارنده تجسم زنده‌یی از ویژگی این مجالس می‌دهد و احتمالا با مجالس سدهٔ سوم هجری (سدهٔ نهم میلادی) تفاوت اندکی باید داشته باشد. اینها مجالس سعدی بزرگ هستند که با تحریر خود او باقی مانده است. بابخش اصلی یکی از این مجالس آشنا می‌شویم. درمطلع قصیده‌یی است ملمع که در آن ابیات تازی و پارسی از پی‌هم می‌آیند و جایگزین یکدیگر می‌شوند. سپس نعت پیامبر است وضمناً خاطرنشان می‌گردد، که تمام پیامبران پیشین دستاوردهای خود را تنها مدیون آن حضرت هستند (نظریهٔ نورمحمدی). وسپس سعدی چنین ادامه می‌دهد:

[پیامبر (ص)] می‌گوید... من جاوز اربعین سنة فلا یغلب خیره بشره فلیتهجزمن‌النار، یعنی هر آن کس که در این سرای فتور و متاع غرور که تو او را دنیا می‌خوانی سال او به‌چهل برسد و خیر او بر شر غالب نگردد و طاعت او برمعصیت راجح نیاید او را بگوی که، رخت برگیر و

۴۱. ژوکوفسکی، پیشین، ص ۵۵.

راه دوزخ درگیر. عظیم و عیدی و بزرگ تهدیدی که مرعاصیان احمد راست. عمر عزیز خود را به‌حبهٔ حرام فروخته و خرمن برآتش معصیت سوخته و بی‌قیمت به‌قیامت آمده. دلیل این کلمه را مثلی بگویم ودری ثمین از دریای‌خاطر بجویم. آن‌سمع را دیده‌ای که درلگن برافروخته‌اند و محبت او در دل اندوخته و طایفه‌ای به‌گرد او درآمده و حاضران مجلس با او خوش برآمده، هرکس به‌مراعات او کمربسته و او بربالای طشت چون سلطان نشسته، که ناگاه صبح صادق بدمد. همین طایفه بینی که دم دردمند و به‌تیغ و کاردگردنش بزنند. از ایشان سؤال کنند که ای عجب همه‌شب طاعت او را داشتید و چه‌شد که امروز فرو گذاشتید؟ همان طایفه‌گویند که شمع به‌نزدیک ما چندان عزیز بود که خود را می‌سوخت و روشنایی جهت ما می‌افروخت. اکنون چون صبح صادق تاج افق برسر نهاد و شعاع خود را به‌عالم داد، شمع را دیگر قیمت نباشد و ما را با او نسبت نه.

پس ای عزیز من این سخن را به‌مجاز مشنو که خواجگی دنیا برمثال آن شمع برافروخته است و طایفه‌ای که به‌گرد او درآمده‌اند عیال و اطفال و خدم و حشم اویند. هریکی به‌نوعی در مراعات او می‌پویند و سخن برمراد او می‌گویند، که ناگاه صبح‌صادق اجل بدمد و تندباد قهر مرگ بوزد. خواجه را بینی که در قبضهٔ ملک‌الموت‌گرفتار گردد و از تخت مراد برتختهٔ نامرادی افتد. چون به‌گورستانش برند اطفال و عیال و بنده و آزاد به‌یکبار از وی اعراض کنند. از ایشان پرسند که چرا به‌یکبار روی از خواجه بگردانیدید؟ گویند خواجه را به نزدیک ما چندان عزت‌بود که شمع صفت‌خود را درلگن دنیا می‌سوخت و دانگانه از حلال و حرام می‌اندوخت. عمر نفیس خود را در معرض تلف می‌انداخت و مال و منال از جهت ما خزینه می‌ساخت. اکنون تندباد خزان احزان بیخ عمرش را از زمین زندگانی برکند و دست خواجه از گیرودارکسب و کار فرو ماند. ما را با او چه نسبت و او را با ما چه مصلحت؟

حکایت

آورده‌اند که در باغی بلبلی برشاخ درختی آشیانه داشت. اتفاقاً موری ضعیف در زیر آن درخت وطن ساخته و از بهر چند روزه مقام و مسکنی پرداخته. بلبل شب و روز گردگلستان در پرواز آمده و بربط نغمات دلفریب در ساز آورده. مور به‌جمع نفخات لیل و نهار مشغول گشته و هزاردستان در چمن باغ به‌آواز خویش غره شده. بلبل با گل رمزی می‌گفت و با صبا در میان غمزی می کرد. چون این مور ضعیف نازگل و نیاز بلبل مشاهده کرد به‌زبان حال می‌گفت از این قیل و قال چه گشاید، کار در وقت دیگر پدید آید.

چون فصل بهار برفت و موسم خزان در آمد، خار جای گل بگرفت و زاغ در مقام بلبل نزول کرد، باد خزان در وزیدن آمد و برگ از درخت ریزیدن‌گرفت. رخسارهٔ برگ زرد شد و نفس هوا سرد گشت، از کلهٔ ابر در می‌ریخت و از غربیل هوا کافور می‌بیخت. ناگاه بلبل در باغ آمد و نه رنگ‌گل دید و نه بوی سنبل شنید. زبانش با هزاردستان لال بماند. نه گل که جمال او بیند و نه سبزه که در کمال او نگرد. ازبی‌برگی طاقت او طاق شد و از بینوایی‌از نوا باز ماند. فرو-مانده با یادش آمد که آخر نه روزی موری در زیر این درخت خانه داشت و دانه جمع می کرد. امروز حاجت به‌در او برم و به‌سبب قرب دار و حق جوار چیزی طلبم.

بلبل گرسنه ده روز پیش مور بـه دریوزه رفت. گفت ای عزیز سخاوت نشان بختیاری است و سرمایهٔ کامکاری. من عمر عزیز به‌غفلت می‌گذاشتم و تو زیر کی می کردی و ذخیره می‌اندوختی. چه‌شود اگر امروز نصیبی از آن کرامت کنی. مورگفت تو شب و روز در قال بودی و دمی به‌نظارهٔ بهار مغرور. نمی‌دانستی که هر بهاری را خزانی و هر راهی را پایانی باشد.

ای عزیزان، قصهٔ بلبل بشنوید و صورت حال خـود بدان جمله حمـل کنید و بدانید کـه هـر حیاتی را مماتـی از پـی است و هـر

وصالی را فراقی در عقب. صف حیث بی‌درد نیست، اطلس بقا بی‌برد فنا نه. اگر قدم در راه طاعت می‌نهید، ان‌الابرار لفی نعیم برخوانید که جزای شماست و اگر رخت در کوی معصیت می‌کشید و ان‌الفجار لفی جحیم برخوانید که سزای شماست. در بهار دنیا چون بلبل غافل نباشید و در مزرعهٔ دنیا به‌زراعت طاعت اجتهاد نمایید که الدنیا مزرعة الآخره. تا چون صرصر موت در رسد چون مور با دانهای عمل صالح به‌سوراخ گور درآیید. کاردانان فرموده‌اند، بیکار نباشید تا در آن روزها که شهباز اذا وقعت الواقعة پرواز کند و بروبال لیس لوقعتها کاذبه بازکند و کوس‌القارعه بجنباند و از تپش آفتاب قیامت مغزها در جوش آید و از هیبت نفخهٔ صور دلها در خروش، معذورباشی و پشت دست تحسر به دندان تحیر بندی که چنین روزی در پیش داری و جهد کنی که دراین ده روز مهلت زواده‌ای حاصل کنی و ذخیره بنهی که روز قیامت روزی باشد که خلایق زمین و ملائکهٔ آسمان متحیر و متفکر باشند و انبیا لرزان و اولیا ترسان و مقربان و حاضران مستعان.

گر به‌محشر خطاب قهر کنند انبیا را چه‌جای معذرت است
پرده از روی لطف‌گو بردار کاشقیا را امید مغفرت است

اگر امروز از مزرعهٔ دنیا توشه‌برداری فردا به‌بهشت باقی فرودآیی.

کسی گوی دولت زدنیا برد که باخود نصیبی به‌عقبی برد.[۴۲]

ویژگی این مجلس (به‌رغم بالا بودن سطح فنی اقتباس آیات و برگزیدن اشعار) کوشش در راه برنمایاندن و به کار بردن تمثیل همچون مطالبی اندرزدهنده است. بدون تردید در آثار مؤلفان کهنتر نیز چنین مثالها وگاهی اوقات هزلها و حکایات مردمی مقام والایی داشته و هدف از به کار بردن آنها نیز روشن است.

این هزلها و حکایات که همواره در بین مردم‌گسترش داشته، شنوندگان را به‌خود می کشیده و آنها را مسحور می کرده‌اند. شیخ با استفاده از این نکته، در زیر پوشش حکایات و امثله، پایهٔ نظریهٔ لازم را می‌گذاشت و در کنار موضوع اصلی موعظهٔ خود، به‌تفسیر آن می‌پرداخت و از این رهگذر به‌آنچه که می‌خواست دست

۴۲. بنگرید: سعدی، کلیات، تهران، ۱۳۵۴، ص۱۱-۱۴۰م.

می‌یافت و تفسیر او به‌تفسیر اصلی امثله برای محافل بسیار وسیعی تبدیل می‌شد. در مجلس سعدی، مثال بلبل و مورچه که یکی از نیا کان «سنجاقک و مورچه» مشهور کریلف[۴۳] است. تفسیری می‌آید که‌گمان نمی‌رود از نگارش نخستین آن سرچشمه‌گرفته باشد. اما در برتو سمت گیری کلی مجلس و استفادهٔ استادانه و بامهارت از آیات قرآن به‌نظر کاملاً به‌سورد می‌آید و بدون شک در آن زمان می‌بایست بر افکار ساده و دور از آلایش تأثیری ژرف داشته باشد.

در صفحات بعد هنگام بحث دربارهٔ خواجه‌عبدالله‌انصاری، خواهیم دید که در اثر او منازل نامعلوم که نیز احتمال دارد نوشته و یا مسودهٔ مجالس باشد، این‌گونه امثله جای بزرگی دارد. از همین‌جاست که به‌سوی‌گنجینه امثلهٔ جالب، سرگرم کننده و هوس‌انگیز گامی برداشته می‌شود. و این امثله‌گاهی پرشکوه است، گاهی مایهٔ نشاط و حتی دور از شرم،گاهی فاجعه‌آمیز است وگاهی رقت‌آور ولی همواره با آثار مردمی که در اشعار عطار، جلال‌الدین رومی و سایر مؤلفان تا عبدالرحمن جامی می‌بینیم، پیوستگی دارد.

دربارهٔ همهٔ اینها بعدها و به‌موقع خود سخن خواهیم‌گفت.[۴۴] در اینجا تنها به‌یادآوری یک مطلب عمده می‌پردازیم و آن این است که همهٔ ادبیات‌پرتنوع وگوناگون بعدی تصوف از مجالس سرچشمه‌گرفته و از آن برخاسته است و همین امر است که خطوط اساسی و مشترک این ادبیات را معین می کند.

این ادبیات که در محافل شهرنشین پدید آمده و برای‌گروه وسیعی پرداخته شده بود، در برابر ادبیات بی‌روح خواص ایستاد. با آن که منظومه‌های تصوف همواره انباشته از روح عرفانی است، ولی پیوستگی آن با مردم و مردمی‌بودن آن وگرایش انتقادی نسبت به‌اشراف فئودال به‌آن رمق و جان و نیروی حیاتی بیشتری داده است. اشعار صوفیه تا اندازه‌یی به‌ما امکان می‌دهد که دربارهٔ ادبیات تودهٔ مردم داوری کنیم و اگر دربارهٔ قدرت بدیع بسیاری از آثار شعرای تصوف هم‌سخنی

۴۳. ایوان اندریوویچ کریلف (۱۷۶۹-۱۸۴۴)، نویسندهٔ قرن ۱۸ روس و یکی از قافله‌سالاران ادبیات بزرگ کلاسیک روس است وحکایات او از زبان جانوران همانندی بسیاری با کلیله و دمنه دارد.ـ م.

۴۴. ادامهٔ این مطلب نگارش نیافت. رجوع کنید به‌فصل خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران .ه .ت.

نرود، همین ویژگی به‌تنهایی به‌آن ارزشی بس بزرگ می‌بخشد.

اما مؤلفان تصوف خدمت بزرگ دیگری نیز کرده‌اند: هنگامی که توفان یورش مغولان، ایران وآسیای میانه را فراگرفت وتختهای جهانداران شکاف برداشت و فروریخت و اشعار درباری خاموش شد. دیگر کسی نبود که او را ستایش کنند و مدحش گویند، زیرا برای خانهای مغول قصاید پرطمطراق آنهم به‌زبانی نامفهوم لازم نبود. خلعت و بخششی‌نیز در کار نبود و قصیده‌سازان هم نبودند، زیرا بسیاری از آنها هنرشان را دراین راه بکار می‌بردند که بخشش بخواهند و در آن روزگار دیگر سخنی برای‌گفتن نداشتند. اما شعرای تصوف در آن سالهای سخت، خاموش نماندند. تالار خطابهٔ آنها یعنی مردم برجای بود، زیرا دودمانها را توانسته بودند براندازند اما مردم را نمی‌شد نابود کنند. بودند کسانی که شعرای تصوف برای آنها شعر بگویند وگذشته از آن، این مردم اکنون بیشتر به‌آنان نیاز داشتند، زیرا تاراج و تالان شده بودند و ستم برآنان رفته بود و می‌خواستند سخنی بشنوند که به آنان آرامش و تسلی دهد. شاعر تصوف از عشق به‌نزدیکان دم می‌زد و وحدت را می‌آموزانید، و به‌جای تن‌ها درفکر خویشتن بودن، مردم را به‌حمایت و پشتیبانی‌از یکدیگر فرا می‌خواند و حفظ جان، مصالح همگان را در پیش‌رو قرار داده بود.

نمی‌دانیم که در آن عصر خواننده در مورد این‌گفته‌ها چه‌واکنشی داشته است، اما یک نکته بخوبی روشن است و آن این که اینها مؤلفانی بودند که در آن روزگار بهترین سنتهای ادبیات فارسی را نجات دادند و آن را تا سده‌های هشتم و نهم هجری (سده‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی) رسانیدند و به‌ادبیات فارسی امکان دادند که ادبیات جهان را با آثاری کلاسیک همچون غزلیات جاویدان حافظ و تألیفات‌گوناگون عبدالرحمن جامی پرمایه‌تر سازد.

بدون مطالعهٔ ادبیات تصوف، نمایانیدن زندگی فرهنگی مشرق اسلامی در سده‌های میانه امکان‌ناپذیر است. بنیادگزاران ادبیات تصوف، تا آغاز سدهٔ بیستم هم تأثیر خود را بریک سلسله از ادبیات خاورزمین حفظ کرده بودند. اینها ما را وامی‌دارد تا به‌ادبیات تصوف توجه بیشتری کنیم. بعلاوه، مؤلفان بزرگ مشرق اسلامی بجز افرادی انگشت شمار، تقریباً همگی‌به‌گونه‌یی با تصوف ارتباط داشته‌اند و بدون آشنایی با این ادبیات نمی‌توان آنها را به‌طور کامل درک کرد.

لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف

مسألهٔ پیدایش شعر درفارسی نوین، یکی از دشوارترین مسائل ادبیات ایران است که خاورشناسان دیرگاهی است درحل آن می کوشیده‌اند. اما تا کنون تمام کوشش‌هایی که در این راه به کاررفته بی‌ثمر بوده‌اند. منابع، تقریباً مهر خاموشی برلب، و یا تنها به‌افسانه‌هایی توجه دارند که ساخته و پرداخته شده‌اند؛ آثار مربوط به‌مراحل آغازین این ادبیات تا زمان ما نرسیده‌اند و دربین بازمانده‌های آثار ادبی پارسی‌میانه [پهلوی ــم.] تا این زمان حتی یک‌سخن منظوم یافت نشده است.[1] اما این مسأله، یگانه معمای ادبیات ایران‌نیست. متأسفانه (یااینکه خوشبختانه برای پژوهشگران) ادبیات ایران مسائل فراوانی ازاین‌گونه درخود دارد و تنها به‌این علت که این مسائل بسیارکم مطرح شده‌اند، ماناچاریم تا اندازه‌یی با سهل‌انگاری به‌آنهابنگریم و چشمان خود را به‌روی ضعف خویش ببندیم. کافی است یادآور شویم که ما هنوز در وضعی نیستیم که با اطمینان دربارهٔ مکتبها، جهات و سمت‌گیریهای ادبیات ایران صحبت کنیم؛ تقریباً مسألهٔ تناسب آثار برخی مؤلفین بزرگ را به‌پژوهش درنیاورده‌ایم و حتی تلاش نکرده‌ایم که آنها را در چهارچوب دوران و زمان خود آنها بررسی کنیم و تجسمی از واقعیت تاریخی پدید آوریم.

سخن کوتاه، باوجودی که تا اندازه‌یی به‌مؤلفان تذکره‌های گوناگون که مهمترین مآخذ ماهستند از بالا می‌نگریم، از لحاظ روش تحقیق با روش تحقیق قرون وسطایی فرق چندانی نداریم.[2]

البته حل همهٔ مسائلی که بررسی ادبیات ایران در برابر ما می‌نهد، کاری

۱. این نظریه کهنه شده وخود یوگنی برتلس نیز درآثاربعدی خودآن را ردکرده است. چنانچه بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص۷۴-۷۵، ۸۹ (به‌زبان روسی) ه.ت.

۲. طی پنجاه سالی که از زمان نگارش این مقاله سپری گردیده، درخاورشناسی و از جمله در خاورشناسی شوروی، دراین باره کارهای بزرگی صورت گرفته است ه. ت.

است نه آسان و مستلزم کوشش و فداکاری زیاد. ایرانشناسان باید مدتها وقت صرف آن کنند تا اینکه بتوانیم شالودهٔ محکمتری در زیر پای خود حس کنیم. ولی در هر صورت در این زمان می‌توان و باید بر نقاط رنجورتر روشنی انداخت، آنها را پرده‌پوشی نکرد و برعکس در برابر تمام جهان آشکار نمود تا اینکه از پراکندگی نیروها پیش‌گیری شود و توجه پژوهشگران آینده به‌سمت لازم معطوف‌گردد. بعلاوه، مسأله‌یی که بخوبی مطرح‌گردیده باشد، در بیشتر موارد خودش به‌پاسخ می‌انجامد و از این‌رو تلاش برای طرح دقیق این مسائل می‌تواند نتایج بسیار و بسیار محسوسی به‌بار آورد.

مسألهٔ پیدایش اشعار تصوف در زبان پارسی، در زمرهٔ این مسائل است. در بیشتر آثار مربوط به‌تاریخ ادبیات فارسی، به‌سادگی از این مسأله می‌گذرند وتنها به‌پاسخی اکتفا مـی‌ورزند که در نخستین بـرخورد بـا اندیشه‌یی انتقادی عملاً روشن می‌گردد که این پاسخ به‌هیچوجه رضایتبخش نیست: پیدایش نظم تصوف را با نام ابوسعید میهنه‌ای مربوط می‌دانند، زیرا چند رباعی با نام او تا زمان ما رسیده است.[۳] ایرانشناس بزرگی چون هرمان اته کـه نخستین ناشر این اشعار بوده، ظاهراً در درستی تعلق آنها به‌ابوسعید میهنه‌ای تردید نداشته است، اما پس از چاپ زندگینامهٔ ابوسعید به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی گمان نمی‌رود بتوان با اعتماد به‌آن نگریست.[۴]

نگارندهٔ زندگینامه، به‌نقل از زبان نوادهٔ ابوسعید، تنها یک بیت و یک رباعی را از آن ابوسعید می‌داند. به‌گفتهٔ مؤلف زندگینامه، اشعار دیگری را که در مجالس ابوسعید به‌او نسبت می‌دهند، سربه‌سر از آموزگاران معنوی وی بوده است. البته باور نداشتن به‌گواهی مؤلف زندگینامه و رد آن وسوسه‌انگیزتر می‌بود و دراین صورت رباعی و قطعات جداگانه‌یی که به‌ابوسعید نسبت داده می‌شود، می‌توانست بهترین نمونهٔ نخستین تلاش محجوبانه در شعر تصوف باشد.

اما گفته‌های مؤلف زندگینامه در اثری دیگر، یعنی در دیوان باباکوهی شیرازی کـه خوشبختانه تا زمان ما رسیده است، مورد تأیید قرار می‌گیرد. در این اثر

۳. Ethé, *Die Rubâ'is* سپس پژوهشگران بر ۹۲ رباعی که اته گردآوری کرده بود ۵۱۲ رباعی دیگر نیز افزودند.

۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرار التوحید؛ حالات و سخنان ابوسعید.

اصطلاحات نظم تصوف را در حد شکوفایی خود و با همان معانی شرطی می‌بینیم که در همهٔ شعر بعدی تصوف به‌کار رفته است. دیوان باباکوهی اثبات کاملاً قاطع این نکته است که شالودهٔ نظم تصوف مدتها پس از سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) ریخته شده است. این تصور که باباکوهی بنیادگذار نظم تصوف باشد، ناممکن است؛ زیرا او استعاراتی را به‌کار می‌برد که از پیشینیانش به‌او رسیده است.۵ در عین حال او معاصر (حتی تا اندازه‌یی رقیب) ابوسعید است و در نتیجه نقش ابوسعید در ایجاد وگسترش نظم تصوف ناگزیر می‌بایست نقشی درجهٔ دوم ارزیابی شود. ابوسعید ایجاد کننده و آفرینندهٔ شعر تصوف نبوده بلکه تنها انتقال‌دهنده وگسترش‌دهندهٔ آن بوده‌است

لحظهٔ پیدایش این نمود ویژهٔ ادبی را که بر تمام آثار منظوم ایران تأثیر گذاشته و اهمیت خود را تا امروز نیز نگاه داشته است، بایستی ژرفتر جستجو نمود. به‌عقیدهٔ نگارنده اگر ما دراین جستجو به‌پدیده‌یی که اصطلاح سماع دارد و از نمایان‌ترین ویژگیهای تصوف است بازگردیم، به‌خطا نرفته‌ایم.

سماع (به‌معنی شنیدن) —ترنم اشعار با همراهی موسیقی در مجالس صوفیه (که بعداً پایکوبی نیز به‌آن افزوده شد) بوده است، که باگذشت سده‌ها به ذکر مشهور درویشان تبدیل گردیده و در همهٔ جهان اسلام گسترش یافته است.

سماع یکی از مسائل حساس و پیچیدهٔ تصوف است که متداول ساختن آن انگیزهٔ خشم شدید فقهای اهل سنت و مؤمنین متظاهر گردید و آنها صوفیان را به الحادی تازه متهم کردند وحتی مورد پیگرد قرار دادند. با این همه، سماع پیروز شد و پایدارگردید و رشد یافت و تمام تلاشها برای پیش‌گیری از آن با ناکامی مطلق روبرو شد. روشن است که ادبیات فراوانی با مفهوم سماع وابستگی دارد. تقریباً در همهٔ آثار بزرگ تصوف، ازقدیمترین دوران، فصلهای جداگانه‌یی دربارهٔ توجیه این رسم دیده می‌شود. حتی کتبی نیز دربارهٔ سماع بوده است. چنانچه به‌گفته جلابی محقق خستگی‌ناپذیر و ستایشگر تصوف، شیخ ابوعبدالرحمن‌السلمی تحقیق ویژه‌یی زیر عنوان کتاب‌السماع ۶ نگاشته است.

۵. اسرارالتوحید، ص ۲۶۳؛ نیز مقابله شود با: ژوکوفسکی، حالات و سخنان ابوسعید.
۶. جلابی، ص ۴۵۱.

متأسفانه، همهٔ کسانی که تاریخ تصوف را نگاشته‌اند، با این که دربارهٔ سماع مطالب بسیاری نوشته‌اند، برای یافتن زمان آغاز این رسم تلاش نکرده‌اند. البته، تقریباً در همه‌جا این تذکر و اشارت را می‌توان یافت، که این سنت از دوران پیامبر بوده است و آن حضرت را به‌الحان نیکو رغبت بوده است[۷] و این اشارات با احادیث دارای اسناد معتبر تأیید می‌گردد. اما، ما به‌خوبی آگاهیم که رسم بهره‌جستن از احادیث ساختگی همچون حربه‌یی در مناظرات فقها به کار می‌رفته است و قائل شدن اهمیتی بزرگ برای این‌گونه احادیث دست کم نشانهٔ دوری از احتیاط است. تنها در صورتی که این مسأله همه‌جانبه مورد بررسی قرارگیرد می‌توان با اطمینان بیشتری دربارهٔ آن ابراز نظر کرد، اما فعلاً نگارنده تنها فرضیه‌یی علمی در میان می‌گذارد که می‌تواند تا اندازه‌یی سودمند باشد.

شک نیست که رسم قرائت قرآن به‌آواز (بالحان) در نخستین سده‌های پیدایش اسلام پیدا آمده است. این‌امر که همهٔ مراجع معتبر این رسم را نه‌تنها روا بلکه پسندیده می‌دانند[۸] تأیید روشنی است براین گفته. برای اثبات، معمولاً این حدیث می‌آید که لکل‌شئی حیلة و حیلةالقرآن الصوت الحسن.[۹] استنتاج تأیید لحن خوش و ستایش از ترنم که ضمناً همواره در جنوب غربی آسیا مورد علاقه بوده‌است، از همینجا به‌عنوان معلول سرچشمه می‌گیرد. در اینجا شرح حکایات مربوط به‌سلطهٔ آواز انسان برانسان و جانوران و طبیعت را نمی‌آوریم. این حکایات به‌اندازهٔ کافی در همهٔ آثار ادبی جهان اسلامی از کشف‌المحجوب جلابی تا گلستان سعدی هست.

طبیعی است که این سلطهٔ نوا و نغمه برانسان نمی‌توانست توجهٔ صوفیان راکه‌گرایش بزرگی به‌طرح مسائل روانشناسی داشتند و از دستاوردهای علم ودانش برای نیل به‌هدفهای ویژهٔ خود بهره می‌گرفتند، برنینگیزد. نیل به‌حال یعنی فروغی آنی که به‌بهای دور کردن نگاه و اندیشه از دنیای خارج تابیدن می‌گیرد، یکی از

۷. چنانچه امام ابوحامد محمدابن محمد غزالی، در کیمیای سعادت می‌نویسد: «چنانکه رسول‌علیه‌السلم درخانهٔ ربیع‌بنت مسعود شد، آن‌کنیزکان دف می‌زدند وسرود می‌گفتند. چون وی را بدیدند ثنای وی به شعرگفتن گرفتند. گفت خاموش باشید، همان که می‌گفتید بگویید.» بنگرید: کیمیای سعادت، چاپ تهران. سال ۱۳۱۹ ص ۳۷۹ تا ۳۸۹.-م.

۸. ما در ترسیم مجالس شیخ‌ابن‌الجوزی و ابن جبر (بنگرید: *Wright*, P. 222 sq) تصویر جالبی از این‌کار مشاهده می‌کنیم.

۹. قشیری، رسالات، ص ۱۸۰.

مهمترین لحظات در زندگی عارف صوفی است. صوفیان نمی‌توانستند نبینند که این حالت وجد غالباً در دقایق هیجان ناشی از شنیدن نوای موسیقی دست می‌دهد. لازم می‌آمد که این نوا و نغمه از مراسم و آداب‌گردد و پیدایش آن از نظر سنت قانونی شود. در اینجا بود که اصطلاح سماع پدیدار شد و بابه کار بستن این اصطلاح ممکن‌گردید که شالوده‌یی قانونی برای این‌نوآوری ریخته شود. نگارنده به‌دوران پیدایش این اصطلاح کاری ندارد اما در هر صورت این اصطلاح در واژه‌نامهٔ حلاج هست؛[۱۰] پس در سدهٔ سوم هجری به کار می‌رفته است. مفهوم این واژه به‌خودی خود تیره و ناروشن است و می‌تواند شامل شنیدن هرچیز از قرائت متن، تا نغمهٔ موسیقی باشد. اقتباسی که از حلاج شده است نمایشگر کاربرد ویژهٔ آن است: شنیدن با معنی *Auditio Beatifica* (شنیدن فرح‌زا) و موازی با *Visio* (تماشا) رؤیة که عنصری است مورد بحثی پایان‌ناپذیر.

از اینجا گذاری کاملاً طبیعی به«شنیدن قرآن» یعنی به‌مفهوم این‌اصطلاح، امکانپذیر است که از نظر الهیات اسلامی می‌تواند بـه‌عنوان توجه به‌ندای حق تعبیر گردد. دراین صورت چنان می‌مانـد که سماع به‌شنیدن مطلق و موازی با قرائت مطلق قرآن تقسیم می‌شود. وچون اصطلاح سماع در مفهوم نخست خود شامل شنیدن نغمهٔ موسیقی نیز هست، پس‌گذار به‌موسیقی به‌آسانی صورت می‌گیرد. صوفیان کوشیده‌اند با روایات گوناگونی در این‌باره که گویا پیامبر بـا کمال میل و رغبت به‌ترنم اشعار... گوش می‌داده‌اند، موقع خود را تحکیم بیشتری دهند.[۱۱]

بدین‌سان موسیقی به‌رسوم صوفیان راه یافت. و مراد از موسیقی، موسیقی نوا و آواز است کـه در موسیقی خاورزمین همواره نقش برتر را داشته است. مسألهٔ اجرا کنندگان به‌میان آمد و دراینجا در مراحل نخست ناچار به‌استفاده از افراد حرفه‌یی یعنی خوانندگان زن و مردی می‌شدند که دارای برنامهٔ معینی بودند واین برنامه اساساً از غزلیات نشاط‌انگیز تشکیل شده بود. در رسالات تصوف به‌اشعاری که مایهٔ وجد نمایندگان برجستهٔ صوفیه بوده است، اشارات بسیاری‌هست. می‌دانیم

۱۰. رؤیةالحق والسماع منه (مشاهدهٔ حق وشنیدن او) طبق تفسیر سلمی (بنگرید: Massignon, *Lexique*, App., p. 38). در قرآن اصطلاح سماع دیده نمی‌شود، اما احتمال ارتباط آن با اصطلاحات قرآن هست، زیـرا فعل سمع در قرآن فراوان به‌کار رفته است.

۱۱. عوارف‌المعارف، ج۲، ص ۱۰۴؛ ۱۱۵.

که شخصیتهای بزرگی چون جنید، ذوالنون، و دیگران رغبت و شوقی فراوان به سماع داشته‌اند[۱۲] و شبلی از شنیدن ترانهٔ زیر به‌وجد می‌آمده است.

اسائل عن سلمی فهل من مخبر   یکون له علم بها این تنزل[۱۳]

ترجمه: من از سلمی می‌پرسم آیا کسی هست که از او آگاه باشد وبداند به کجا منزل می‌کند؟

این سطرها از نصیبه‌یی معمولی است که همانند آن در شعر عرب فراوان است. پس می‌بینیم که چنین اشعاری در محافل صوفیه از تأیید برخوردار بوده‌اند.

در اینجا نمی‌توان به‌نقش یکی از نخستین زنان صوفیه به‌نام رابعه عدویه اشاره نکرد که طبق روایات پیش ازگام‌نهادن در راه تصوف خواننده‌یی حرفه‌یی بوده است.[۱۴] در اشعار شایان توجهی که سهروردی به‌او نسبت می‌دهد، اشاراتی به‌ویژگیهای حرفهٔ او می‌بینیم:

انی جعلتک فی‌الفؤاد محدثی   وابحت جسمی من‌اراد جلوسی

فالجسم منی للجیس مؤانس   وحبیب قلبی فی‌الفؤاد انیسی[۱۵]

ترجمه: بدرستی من تورا در دلم طرف گفتگو کرده‌ام و بدن خود را به کسی واگذار می کنم که می‌خواهد با من بنشیند. بدن من به کسی داده شده که مونس من است و یار دل من در پنهانگاه دلم با من دوستی دارد.

کار رابعه به‌خوبی نشان می‌دهد که درمجالس صوفیه در مراحل نخستین، از خوانندگان حرفه‌یی استفاده می‌شده است.[۱۶]

بدین‌سان، اشعار عاشقانهٔ خواص در همان نخستین سده‌های رشد و تکامل تصوف بوسیلهٔ صوفیان به‌کار می‌رفته و شعر از لوازم ضروری مجالس صوفیه بوده است. اما تجربه می‌بایست نشان دهد غزلیاتی که بطور تصادفی به‌جهان‌نگری تصوف راه یافته است، نمی‌توانسته همواره آنها را به‌مقصود رساند و بی‌شک اشعاری

۱۲. پیشین، ص ۱۰۴.   ۱۳. پیشین، ص ۱۲۷.

۱۴. در تذکرةالاولیاء فریدالدین عطار آمده است: «... وگروهی گویند در مطربی افتاد». تذکرةالاولیاء، تهران ۱۳۳۶، ص ۶۶.ـ.م   ۱۵. پیشین، ص ۱۲۴.

۱۶. برای مشاهده قرینهٔ جالب دیگری در این باره، بنگرید: عوارف‌المعارف، ج۲، ص ۱۱۰ (از زبان ابوطالب المکی): ادرکنا ابا مروان القاضی وله جوار یسمعن التلحین اعدهن للصوفیه.

که با منظوری خاص پرداخته شده‌اند می‌بایست بسی بهتر از این غزلیات تصادفی نیاز سماع را برآورد. از سوی دیگر ملکه و تجربه‌یی حاصل شده و مجلس برای پذیرفتن استعاراتی معین و تفسیر اسعار عاشقانه در روح علائم استعاری و رمزی آماده‌گردیده بود. تنها این کار مانده بود که این نمادها و استعارات درسیستم ویژه‌یی درآید و صوفیان آثاری موافق انگاره‌یی آماده به‌وجود آورند، که دیگر نیازی به‌تعبیر و ایضاح اجباری نداشته و طبق نقشهٔ غزل استعاری ساخته شده‌باشند.

هنگامی که تصوف در خراسان که در سده پنجم هجری مرکز آن نیشاپور بود بر زمینه‌یی ایرانی استوار شد، آداب و رسوم مربوط به‌آن نیز به‌آنجا راه یافت و تنها تغییراتی سازگار با شرایط محلی به‌آن افزوده شد.

اگر پیدایش تصوف (یا بهتر بگوییم نطفهٔ مجموعهٔ تعلیماتی که بعداً چنین نامیده شد) را در ایران با نام ابراهیم‌ابن‌ادهم (متوفی به‌سال ۱۶۰ــ۱۶۶ هجری/ ۷۷۶ــ۷۸۳ میلادی) وابسته کنیم، آنگاه بایدبپذیریم که تصوف در ایران در آغاز سدهٔ سوم هجری (سده‌های دهم و یازدهم میلادی)گسترش داشته است. فعالیت نخستین مبلغین تصوف در ایران پیش از همه دارای جنبهٔ خطاب و رجوع به وسیع‌ترین قشرهای مردم بوده است. می‌دانیم که در سدهٔ سوم هجری خراسان انباشته از مبلغین سرگردانی بود که از دهکده‌یی به‌دهکدهٔ دیگر می‌رفتند، سرپوشی سفید برسرداشتند وپوستی‌نادوخته برتن و بربالای صفه‌های چوبی مخصوصی به‌پند و اندرز می‌پرداختند.[۱۷] لازم بود برای این فعالیت، زبان خاصی پدید آید که برای همه مفهوم باشد و آمادگی ویژه‌یی راکه بدون آن مردم خراسان به سختی می‌توانستند زبان صوفیان عراق را درک کنند ایجاب نکند. می‌بایست زبان فارسی، زبان کوچه و بازار برای روشن‌گردانیدن ظریف‌ترین سایه‌های احساس که صوفیان عرب هم خود را وقف بررسی آنها کرده بودند، آماده شود. اما، نمی‌دانیم این کار چگونه صورت‌گرفت، زیرا هیچ نوشته‌یی از این کار صوفیان به‌جای نمانده و اگر چنین اثری هم وجود داشته، تا زمان ما نرسیده است. ولی دراین مورد نیز تردیدی نیست که تصوف می‌بایست ازشعر همچون مناسب‌ترین ابزار تأثیر بر روحیهٔ طرف‌گفتگو یاری بگیرد؛ و اما این شعر چگونه شعری بوده است؟ این شعر درمحافل

۱۷. بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 230.

ممتاز و برگزیده و در بین مهاجران تازی همان شعری بود که در عراق بود. اما برای عامهٔ مردم پیش از هر چیز، شعر به‌زبان محبوب مادری یعنی به‌زبان فارسی دری لازم بود. از سوی دیگر شعر فارسی، به‌گواهی اطلاعاتی که در دست است، تازه پدید آمده بود و نمی‌توانست همانند غزل پیشرفتهٔ عربی مفاهیم را به‌خوبی ادا کند. اما اشعار مردمی می‌بایست در همان روزگار نیز وجود داشته باشند، زیرا نمی‌توان مردمی را در نظر مجسم کرد که تأثرات و احساسات خود را در ترانه ابراز نکرده باشند. از این رو می‌توان چنین پنداشت که صوفیه درایران برای آراستن مجالس خود با نوا و نغمه ناچار بودند که به‌آثار مردمی متوسل شوند و از غزلیات عاشقانهٔ آنها بهره‌گیرند نه از اشعار ادبی.

در حقیقت، اگر کهنترین اثر غزل تصوف به‌زبان فارسی را با اثر همانند آن در ادبیات عرب بسنجیم، بی‌درنگ تفاوت بزرگ آنها را درمی‌یابیم. غزل تصوف فارسی به‌آثار تودهٔ مردم بسا نزدیکتر است و در آن بیشتر از منظومهٔ تکامل یافته و درخشان اما سرد صوفیان عرب به‌احساسات توجه شده است. این جنبهٔ ترانه‌یی غزل فارسی وگرمی و صداقت و صمیمیتی که در آن به‌چشم می‌خورد ویژگی خاص آن است که در تمام طول تکامل‌آن تا نزدیکترین زمانها به‌چشم می‌خورد.[۱۸] لطافت این غزل بویژه هنگام سنجش با غزلهای خواص و درباری فارسی که در همان مراحل نخستین در آن فن و تکنیک بر محتوا و مضمون برتری یافته بود، دیده می‌شود.

اما بهره‌گیری از کیفیت نغمه‌یی شعر همچون وسیله‌یی سکرآور، برای پدید-آوردن ساختگی حالت وجد، تنها یکی از ویژگیهای غزل صوفیانهٔ فارسی است. ما نمی‌توانیم به‌تکامل این غزل در مراحل نخست آن نظر بیفکنیم؛ اما بی‌تردید طرح فرهنگ واژه‌های نهادی و استعاری که در سدهٔ پنجم هجری آن را به‌شکل کاملاً تکامل یافته‌یی در دیوان باباکوهی می‌بینیم به‌سده‌های سوم و چهارم هجری باز می‌گردد. طرح نمادهای استعاری در برابر نظم تصوف، افق کاملاً نوینی گسترد. در آن زمان تصوف دیگر در اشکال معینی درخشانتر شده و نظریات فلسفی آن

۱۸. این جنبهٔ «ترانه‌یی» غزل صوفیه را و. آ. ژوکوفسکی در شرحی که در بارهٔ انصاری نگاشته است زیر عنوان ترانهٔ پیرهرات، آورده است.

اهمیت بیشتری پیدا کرده بود. جریان تقسیم به شریعت، طریقت، وحقیقت انجام پذیرفته بود و فعالیت ادبی روبه رشد، مطالبات جدی بیشتری در برابر صوفیه می‌نهاد.

هنگام بررسی سخنان برحکمت مشایخ صوفیه، می‌بینیم که آنها چون و زـگانشان اندك بود ناگزیر به‌تلاشی سخت بودند. طرح و بیژهٔ روانشناسی به‌وسیلهٔ آنان تا فرجامین مرحلهٔ تکامل رسیده بود، اما برای ابراز ظریفترین سایه‌ها و زیر و بمهای احساس فردی این و یا آن تأثر، واژه‌های مشایخ بسنده نبود. سخنان برحکمت برخی از صوفیه در پوشش اسرارآمیزی در شکل زبانی ساختگی است و غالباً شخص بیگانه و غیر صوفی نمی‌تواند به‌هیچ روی آن را درك کند. بویژه تشریح حال این فروغ عرفانی ــ که مهمترین ویژگیش، آنی بودن زمان و یا دقیقتر بگوییم بیرون بودن آن از زمان است، بسیار دشوار بود. آیا ممکن بود برای تشریح آنچه که واژه‌یی برای آن نبوده و اساساً غیر قابل وصف بوده، تلاش کرد؟ در اینجا ما با آن بخش روان انسانی سروکار داریم که روانشناسان غربی آن را ناخودآگاه می‌نامند. تلاش برای ثبت آنچه که از لحاظ سرشت خود بیرون از منطق و در حوزهٔ احساس است از راه اندیشه منطقی، وظیفه‌یی است ناشدنی.

اما آنچه که اندیشهٔ سختگیر منطقی نمی‌تواند انجام دهد، غالباً در رشتهٔ هنر، کاری است شدنی. هیچگونه تردیدی نیست براین که ارزیابی ما از شعرتنها از مضمون و جهات ظاهری آن ناشی نمی‌شود. شعر مستقیماً بر احساس تأثیر می‌گذارد و در نتیجه می‌تواند لطیفترین سایه‌های تأثر را که با شیوهٔ دیگری نمی‌توان ثبت کرد بازگو کند. از این زمان، حال یکی از موضوعات مورد توجهٔ غزل صوفیه می‌گردد. برای تجسم حال رنگهای درخشان و پر طنینی یافت شد که این غزل را در تمام جنوب باختری آسیا پرآوازه کرد و آن را برای کسانی که در تلاش جستجوی پایهٔ علمی برای روانشناسی هستند به‌یکی از مهمترین رشته‌ها بدل ساخت. در دیوان باباکوهی اشعار بسیاری دربارهٔ این موضوع می‌بینیم و برای نمونه یکی از آنها را که کوتاهتر است می‌آوریم:[۱۹]

۱۹. در ورقهای U ،۱۳۷، Z ،۱۱۸، ۱۱۸ (برای دیدن اهمیت رمزها بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی در بخش سوم همین کتاب).

دمید صبح سعادت به طـالع مسعود
بداد طالع[۲۰] خورشید غیب رو به شهود
ز روی لطف سحرگه مفتح الا بـواب
دری ز وصل به رویم چو آفتاب گشود
چو طاق ابروی آن ماه مهربان دیدم
نبود چارهٔ جانم به جز رکـوع و سجود
به‌طاق‌ابروی‌خوبان[۲۱]چوسجده‌هامی‌کرد[۲۲]
که عین یکدگر افتاد عـابد و معبود
دلم چودید جمالی‌که جان زپرتواوست[۲۳]
یقین شدش که همین است عاقبت محمود

این شعر تجسم بارز و زنده‌یی از همان حال است‌که نظریه‌پردازان برای تشریح آن تلاشهای بی‌ثمری کرده بودند.

تنها یادآوری فرجامین کارکرد غزل صوفیه مانده است. یادآور شدیم‌که فلسفهٔ ویژهٔ تصوف در سده‌های چهارم تا پنجم هجری پدید آمد، و این‌که تنها دارای برخی مانندگی‌ها با اسلام، واز دید فقهای سنت، نوعی شعبده‌بازی بود. باز‌نمودن اصول این فلسفه در رسالات نظری، دور از مخاطرات نبود وکشته شدن‌حلاج همچون نمونه‌یی، در یاد صوفیان نقش بسته بود. اما شعر امکان می‌داد‌که بی‌ترس از مجازات، دست به کار شوند و عبارات را با بهره‌گیری از ابهام و استعارات مرموز عاشقانه، پرده‌پوشی‌کنند. فرهنگ نمادهای مرموز، ابزار سودمندی برای صوفی بود و به‌او امکان می‌داد‌که افراطی‌ترین نظریات را بدون ترس از پیگرد تفتیش عقاید ابراز دارد. کشف‌استعارات مرموز کهنترین دیوانهای‌تصوف بابا کوهی، احمدجامی[۲۴] و عبدالقادرگیلانی[۲۵] در این باره بی‌آمد غیر منتظره‌یی دارد و نشان می‌دهد که در آثار این مؤلفان یک سیستم طرح شده و آمادهٔ فلسفی هست که اساساً با تفسیر و

۲۰. U نهاد طلعت ۲۱. U جانان ۲۲. Z کردم
۲۳. U جان زکوهی برد.
۲۴. نسخهٔ خطی در موزهٔ آسیایی (B 128) 176 h، چاپ سنگی، کانپور، ۱۸۸۴ میلادی.
۲۵. Ethé, *Catalogue of the India Office*, No 930، چاپ سنگی، کانپور، ۱۹۰۱ میلادی.

تعبیر مسائل در آثار فلاسفهٔ متأخر تصوف نظیر ابن العربی و صدرالدین قونوی تفاوت چندانی ندارد. در مسألهٔ چهارچوب فلسفی دیوانها ژرفتر نمی‌شویم، زیرا ما را از موضوع اصلی دور می‌سازد وگذشته از آن جای بیشتری را می‌گیرد. از این رو، به نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم:

از آنچه‌گفته آمد، می‌توانیم آثار کهنترین صوفیان ایران را به‌چهار دستهٔ اصلی تقسیم‌کنیم.

۱) اشعار خواص که بیشتر دارای جنبه‌هایی‌عاشقانه‌اند وتنها به‌طور تصنعی مورد استفاده قرارگرفته و از لحاظ کارکرد خود می‌بایست همچون انگیزه‌یی نیل به حالت وجد را آسان کنند.

۲) شعر صوفیانهٔ ناب که از اصطلاحات نوع ببشین بهره برده و همان هدف را نیز دنبال می‌کرد. است، اما در این مورد تأثیر آن بیشتر بوده، زیرا مقصودنهایی از این شعر شناخت شرایطی بوده که برای‌گذاشتن تأثرات گوناگون بروح شنونده در کار بوده است. یکی از اشکال این نوع شعر، شعری است که نقش ویژهٔ آن، باز-نمودن حالت درونی صوفی است و نمونه‌یی از آن را در بالا دیده‌ایم.

۳) شعری که هدف از آن بازنمودن نظریات مؤلف(یا استاد او) است وبرای این منظور اصطلاحات نوع نخست به‌کار رفته و نظر شاعر در آن به‌شکل پوشیده و استتارشده‌یی بیان می‌گردد.

۴) غزلیات آموزشی و تعلیماتی،‌که تنها چون از محافل صوفیه سرچشمه می‌گیرد، می‌توان آن را از اشعار تصوف به‌شمار آورد، زیرا اصطلاحات تصوف در آن به‌کار نرفته است و از عقاید‌کلی اسلامی برمی‌خیزد و با غزلیات مذهبی هیچگونه فرقی ندارد.

می‌بینیم در این طرح، که البته مانند هر ترتیب نظری دیگر، نمایشگر گروهبندیهای عمدهٔ ناب است، حماسهٔ تصوف وارد نشده است. در حقیقت، در نخستین مراحل پیدایش نظم تصوف ما به‌هیچوجه با حماسه به‌معنای راستین آن روبرو نمی‌شویم. البته این دلیل نیست که حماسه به‌هیچ روی وجود نداشته است و تنهابا اطمینان می‌توان این‌نکته‌را تأیید کرد که هنوزاثری از این‌گونه در دست‌نداریم.

حماسهٔ صوفیه از سنایی آغاز می‌گردد، که ما هنوز باید او را قافله سالار این نوع شعر بشناسیم. خدمت سنایی در پیشرفت نظم تصوف، بسیار بزرگ است و در

این کوتاه نمی‌توان آن را ارزیابی کرد. زیرا در اینجا ما باید با پدیدهٔ بغرنجی چون حرکت تصوف به‌پیشواز تودهٔ وسیع مردم و در هم آمیختن ادبیات آن با مطالب فراوان و بزرگ افسانه‌ها و روایات مردمی سر و کار داشته باشیم که با سنت رسمی وجه مشترکی نداشته است. بنابراین به‌بررسی غزل جای بیشتری داده‌ایم و برای تشریح حماسه در کار بود که تنها دربارهٔ کلیات سخن رود، که همهٔ ارزش تحقیق را از بین می‌برد، زیرا بررسی شعر صوفیه از این زاویه، تاکنون از طرف کسی انجام نگرفته و این مسأله درخور بحث دقیق‌تری است. به‌این دلایل، امکان نگارنده برای تبیین مطالبی که در این‌باره گردآوری کرده است از او سلب می‌شود و بایستی آنها را در مبحث جداگانه‌یی بررسی کرد.

خطوط اصلی تکامل نظم آموزشی تصوف در ایران

۱

تصوف در ایران با سرعت شگفت‌انگیزی گسترش یافت. بخش اعظم مهاجران نظامی تازی که به‌خراسان کوچیده بودند، نخستین مبلغین این تعلیمات تازه بودند. در شمال ایران این مبلغین اساساً جندیها بودند که از بصره و کوفه آمده بودند و گرایشهای بسط بعدی نطفهٔ عرفانی موجود در قرآن را از میهن خود به‌همراه آورده بودند. در سدهٔ دوم هجری شیخ مشهور ابراهیم‌ابن‌ادهم که عربی اصیل از قبیلهٔ بنی‌تمیم بود، نخستین مکتب عرفانی را بنیاد نهاد. اما سرنوشت چنان بود که او کامیابی تعلیمات خود را در خراسان نبیند، زیرا شوق دانش‌اندوزی، او را به‌سرتاسر سرزمین خلفاء کشانید تا این که سرانجام در سال ۱۶۰ هجری(سال ۷۷۶ ـــ ۷۷۷ میلادی)[1] در کوه لکام در نزدیکی لودیکیه چشم از جهان فرو بست. ولی شاگرد او شقیق بلخی توانست در بلخ پیروان او را که رفته‌رفته دایرهٔ آنها وسیعتر شده بود، گرد آورد. در سدهٔ سوم هجری صوفیانی را می‌بینیم که ایرانی هستند.[2] در نتیجه، این تعلیمات از مرزهای دایرهٔ تنگ کوچندگان تازی گامی فراتر نهاد و مورداستقبال گرم مردم بومی قرارگرفت.

۱. برای تفصیل بیشترمراجعه شودبه: Massignon, *Lexique*, P. 150 et passim؛ در نیکلسن (EI, Bd II, S. 460) ودر یاقوت (معجم، ج ۳، ص ۱۹۶) به‌گونه‌یی دیگر آمده است.

۲. مثلاً خاتم‌العصام (متوفی به‌سال ۲۳۷ هجری/ ۸۵۱-۸۵۲ میلادی) که در ادعانامهٔ خویش‌علیهٔ قاضی ری خودرا ایرانی (أنا اعجمی) نامیده است، بنگرید: شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۸۹. در بارهٔ ابوحفص‌الحداد (متوفی به‌سال ۲۷۰ هجری/ ۸۸۳-۸۸۴ میلادی) حکایت می‌کنندکه او زبان عربی نمی‌دانست (تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۳۲۶).

پیروان تازه تصوف، با شور بسیار علیه مروجین سنتهای رسمی برخاستند. به عقیدهٔ آنها، گردآوری احادیث راه درستی برای دستیابی بر نیکبختی آسمانی نیست. تلاش آنها برای پیروی از احادیث است و این تلاش بتدریج به‌پیدایش مکتب نوین تصوف در نیشاپور انجامید.[۳] اکنون دیگر تصوف در راه‌گسترش بیشتر نفوذ خود کوشش می کند و تعلیمات آن باید به‌طور عامه‌فهم باز نموده شود تا برای توده‌های مردم مفهوم باشد.

مجلس صوفیه توأم با سماع و ترانه برآن بود که شرکت‌کنندگان مجلس را بسرعت به‌وجد و حالی در آورد، که پیشتر در ولایات عربی خلفاء، نوعی غزل وابسته به‌نظم عاشقانهٔ کهن انگیزهٔ آن بود. صوفیان ایرانی می کوشیدند در این کار از پیشینیان عرب خود تقلید کنند اما در اینجا بامشکلی رویرو شدند که اعراب نمی‌توانستند آن را برطرف سازند. در این زمان نظم فارسی هنوز دارای سنتهای بعدی نشده بود،[۴] زیرا تازه به‌رشد آغاز کرده و فاقد سبک ویژهٔ خود بود. از این‌رو مشایخ صوفیه چاره‌یی نداشتند جز این که به‌اشعار مردم روی آورند و از همانجا رباعی‌را که شکل بسیار مورد پسند شعر فارسی برای آنها بود، برگیرند. سبک غزل عربی نیز اقتباس‌گردید و در آن بازنگری و موافق با ترانه‌های مردمی شد و بدین سان غزل عاشقانه و عرفانی خود ویژهٔ فارسی پدیدآمد که نقطهٔ مقابل نظم تصوف عربی است. نظم عربی در جستجوی بهره‌گیری سطحی است و تلاش دارد با نوآوریهای فنی، شنونده را در شگفت آورد.[۵] اما غزل تصوف در ایران پیش از همه ترانه‌یی پرطنین و آواز بوده که در بیشتر موارد توانسته مستقیماً بر روح تأثیر کند و حتی این توان‌را داشته است که احساس را بدون درك ژرف مضمون متافیزیکی آن متأثر سازد.[۶]

بدین‌سان، ایرانیان نمونهٔ آمادهٔ غزل را از شعر تازی گرفتند، آن را تغییر دادند و برای برآوردن نیاز خود، آماده ساختند. اما منظومهٔ آموزشی به‌شکل مثنوی وضعی دیگر دارد. تازیان بر این شکل نظم آگاهی داشته‌اند، ولی ایرانیان باید آن

۳. بزرگترین نمایندگان آن ملامتیه بودند.
۴. مقصود نگارنده شعر فارسی با بهره جستن از بحرهای عربی است.
۵. نمونهٔ آن قصاید بزرگ ابن‌الفرید است.
۶. این مسأله را در نوشتهٔ لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف - یادداشتهای شرقی، جلد اول، با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار داده‌ام.

را خود پدید آورده باشند. مسألهٔ پیدایش چنین شعری را با تفصیل بیشتری بررسی می کنیم.

۲

گسترش تعلیمات تصوف معمولاً از دو راه صورت می‌گرفت: یکی، از راه اندرزهای زبانی مشایخ، یعنی از راه گفتگوی پیر و مرید با گفتگوی گروهی به شکل وعظ و خطابه و یا از راه اشاعهٔ پیامهای مربوطه (موسوم به رساله). هردو راه برای این مبحث اهمیتی بسیار دارند. ترتیب دادن رساله بسیار زود آغاز شد و ما بر پیامهایی آگاهی داریم که دیرترین زمان نگارش آنها در آغاز سدهٔ دوم هجری بوده است.[۷] متأسفانه بیشتر آنهارا از روی عنوانهایشان می‌شناسیم و تنها اندکی از این آثار که تا زمان ما به‌جای مانده در نسخه‌های منحصر به‌فردی هستند، که به‌دشواری دسترسی بر آنها پیدا می‌شود.

در همهٔ این آثار، کوشش برآن است که رویهم‌رفته تا آنجا که ممکن است، مراحل گوناگون(مقامات) در راه تکامل عرفانی دقیقاً معین گردند و در بارهٔپدیده‌های روانی مربوط به پاکیزگی اخلاقی، توضیح داده شود. بدین‌سان تحلیلی هوشکافانه و ژرف روانشناسی‌شالودهٔ آنهارا تشکیل می‌دهد که موعظه‌یی اخلاقی نیز درپی‌آن است.

شکل این آثار، ساده، صریح و کلام منثور است و سجع(به‌تقلید از سبک قرآن) کمتر در چنین تألیفاتی یافت می‌شود و اگر در برخی جاهای آن اشعاری نیز

۷. ماسینیون (*Lexique*, P. 155 et Passim) پیامهای زیر را مربوط به‌مراحل آغازین رشد تصوف می‌نامد: ۱- سدهٔ دوم هجری - حسن بصری (متوفی به سال ۱۱۰ هجری ۷۲۸ - ۷۲۹ میلادی) مواعظ و روایات. ۲- سدهٔ سوم هجری ذوالنون‌المصری (متوفی به سال ۲۴۵ هجری / ۸۵۹ - ۸۶۰ میلادی) توضیح ترتیب احوال (ترتیب الاحوال)؛ آثار المحاسبی (متوفی به‌سال ۲۴۳ هجری/ ۸۵۷- ۸۵۸ میلادی) نظیر کتاب‌السر؛ کتاب الرعایة لحقوق‌الله و القیام بها و کتاب التوهم و کتاب الوصایا، الخراز (متوفی به سال ۲۸۶ هجری/ ۸۹۹ میلادی) وهژده اثر گوناگون الجنید (متوفی به سال ۲۹۷ هجری ۹۰۹ - ۹۱۰ میلادی).

جای داده شده باشد، این اشعار معمولاً همان غزل عاشقانه و عرفانی‌است که به‌آن اشاره کرده‌ایم و تأثرات عرفانی را توضیحی است مجازی در زیر پوشش اصطلاحات عاشقانه با استعاره و کنایه. نگارنده اشعاری از این دوران نمی‌شناسد که چنین موضوعی را بدون استتار و استعاره بیان کرده باشند. تنها می‌توان ابوالعطاء (متوفی‌به سال ۲۱۱ هجری/ ۸۲۶ – ۸۲۷ میلادی) را جدا داشت، اما اشعار او تنها بیان احساسات تند مذهبی است و در چهارچوب سنت به‌جای مانده و رنگ عرفانی‌ندارد. منظومهٔ تعلیمی در این زمان در تصوف عرب وجود ندارد واحتمالاً دلیلش این‌است که توضیح این نظریات در قصیده، که رایج‌ترین شعر در نظم تازی است، بسیار دشوار بوده است. برای چنین تلاش جسورانه‌یی شاعر می‌بایست شکل آزادتر و مناسبتری را بسازد که به‌او امکان بدهد بدون روبرو شدن با اشکالات بزرگ فنی، سیر اندیشهٔ خود را آزادانه بیان کند.

پس ازگذار به‌تألیفات صوفیان ایرانی، در اینجا نیز تکامل سریع آثار ادبی را مشاهده می کنیم. در زندگینامهٔ مشایخ از مؤلفان بسیار و از جمله خاتم‌العصام، احمدابن خضرویه، شاه‌ابن شجاع کرمانی و جز آنها نام برده شده است که البته از آثار آنها تا زمان ما چیزی نرسیده است. در تفسیرالحقایق، تفسیر بزرگ قرآن اثر ابو-عبدالرحمن‌السلمی مطالب فراوانی که از تألیفات نامبردگان اقتباس شده است، می-یابیم. گمان نمی‌رود با یاری‌گردآوری این مطالب از متن تفسیر، بتوان تجسم‌دقیقی از جهانبینی این مشایخ به‌وجود آورد. تنها می‌توانیم با اطمینان کامل تأیید کنیم که‌این آثار از لحاظ شکل، هیچگونه تفاوتی با پیامهای صوفیان عرب ندارند. این امر مفهوم است، زیرا بیشتر مشایخ ایرانی با پیشینیان عرب خود که نزد آنها تعلیم دیده بودند، ارتباطی نزدیک داشتند. حتی زبان تألیفات آنها زبان عربی بود که‌در طول صدسال اول بعداز تسخیر ایران تقریباً زبان رسمی ادب بوده است. پس روشن است که پیامهای این مؤلفان برای تودهٔ وسیع مردم نبوده و تنها دایرهٔ کوچک خوانندگان آگاه ازکتب علوم دینی را دربر می‌گرفته است.

گفتیم که مشایخ صوفیهٔ ایران بتدریج برای خود دایرهٔ وسیعتری از شنوندگان گرد آوردند. در نخستین سده‌های اسلامی، آغاز آشنایی با تصوف تنها پس از مطالعهٔ اساسی شریعت امکانپذیر بود، اما در سده‌های چهارم و پنجم هجری

مشایخ بسیاری بودند که دورهٔ علوم الهی را ندیده بودند و این امر را در مواعظ خود آشکارا اعتراف می‌کردند. نمونهٔ بسیار جالب توجهٔ چنین صوفیانی شیخ مشهور ابوالحسن خرقانی (متوفی به‌سال ۴۲۵ هجری/ ۱۰۳۳ــ۱۰۳۴ میلادی) مرید صادق بایزید بزرگ بسطامی است. بیانات او: وجدت‌الله فی‌صحبة حماری یعنی کنت خربنده لمافتح هذاالامر[۸] (من در مصاحبت خرخود خدا را یافتم یعنی من خرجران بودم که براین امر آگاه شدم)، ثابت می کند که او از قشرهای پایین مردم بوده وبه هیچ روی با دانش مکتب محدثان و مفسران آشنایی نداشته است. خوشبختانه‌اثری تا روزگار ما برجای مانده‌است که تصویر نسبتاً کاملی از زندگی و مواعظ این شخصیت شایان توجه به‌دست می‌دهد. این اثر موسوم است به نورالعلوم نگارش یکی‌از شاگردان خرقانی که متن کوتاه (و متأسفانه ناقص) آن از یک‌نسخهٔ خطی در موزهٔبریتانیا به دست آمده است.[۹] فصل نهم این اثر زیر عنوان فی‌الحکایات (ورق ۸ب) شامل چند حکایت است که مؤلف از ابوالحسن شنیده است. دراین فصل تعیین تسلسل منطقی امکان ندارد. سخنان برحکمت بایزید، هزلهایی از زندگی نخستین مشایخ صوفیه، داستانهای تورات و قصص‌قرآن در اینجا به‌شکل ساده و سردسی خلاصه شده‌اند. برای نمونه این مثال کوتاه را می‌آوریم (ورق ۹ب):

> وقتی موسی علیه‌السلام در مقام مناجات بود، خطاب شنید که یا موسی زنهاریء را نگاه‌دار. چون از آن مقام درگذشت کبوتری بیامد کی یا موسی الامان الامان. موسی آستین‌گشاد کبوتر در آمد. زمانی بود بازی بیامد کی صید مرا در آستین کردی به‌من بازده. گفت مرا خدای فرموده است کی زنهاریء را نگاه‌دار. موسی دست دراز کرد تا پارهٔ گوشت ران برکند و به‌وی دهد. بازگفت یا موسی ندانی‌که گوشت پیغامبران بر ما حرام است. من عهدکردم کی وی را نگیرم.

۸. بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۱۹۲ ب. واژهٔ خربنده که در سخنان او دیده می‌شود می‌تواند شاهدی باشد براینکه سخنان او به فارسی بوده است و در کتاب سمعانی به عربی گردانیده شده است.

۹. برای شرح نسخهٔ خطی بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol. I, P. 342 a (Or. 249)
برای متن نورالعلوم بنگرید: بخش سوم این کتاب.

آنگاه باز بر هوا راست‌گرد سرموسی طواف می کرد. کبوترگفت یا موسی مرا رها کن. گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد. کبوترگفت کسی که عهد کند باز نگیرد و نشکند. کبوتر را رها کرد با باز (ورق ۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند. فرمان آمد کی یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد.[۱۰]

این داستان با تاریخ موسی که درقرآن آمده است هیچ ارتباطی ندارد و رنگ محسوس بودایی آن نشان می‌دهد کـه منشأ آن سرچشمهٔ دیگری بـوده است که‌گمان نمی‌رود اکنون بتوانیم آن را باز نماییم. ولی برای نگارنده در اینجا مسألهٔ سرچشمهٔ این داستان مهم نیست بلکه هدف آن دارای اهمیت است. ویژگی مجالس صوفیه از زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابوالخیر[۱۱] برای ما به‌خوبی روشن است. می‌دانیم که مشایخ، مواعظ خود را درمجالس، مشتاقانه با امثله و مقایسه‌هایی همراه می‌ساختند که هدف ازآن تفهیم بهتر آن اصول دینی بود که درک آن برای شنوندگانی که آمادگی نداشتند، دشوار بوده است. شک نیست که در مواعظ ابوالحسن [خرقانی] نیز درزمـان خـود این‌چنین داستانها به کار رفته است. البته اصل مواعظ نمی‌توانسته بر جای بماند، زیراگمان نمی‌رود آنها را روی کاغذ آورده باشند و به احتمال زیاد آنها فاقد طرحی معین‌بوده‌اند وبه‌خوبی روشن است که مریدان و پیروان شیخ نمی‌توانسته‌اند جزئیات آنها را در یاد نگاه دارند. اما داستانهایی که دراین‌موعظه‌ها به کار می‌رفته دارای موضوعات معین و دقیقی بوده و بیشتر آنها شکل هزلهای تندی را داشته‌کـه در ژرفنای خاطرهٔ شنونده جای می‌گرفته‌اند. همهٔ اینها باعث آن شده است که ازمشایخ مشهور تنها چنین‌داستانهایی تا زمان ما رسیده درحالی که حتی یک موعظهٔ آنها به‌طور کامل بر جای نمانده است.

۱۰. همین حکایت با تغییری در تحریر که درآن به‌جای موسی، محمد (ص) ذکر گردیده در بلبل‌نامهٔ فریدالدین عطار هست (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی Nov. 293، <C 1166> ورق ۱۹۲ الف)

۱۱. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، *Passim* و بویژه ص ۹۱، سطر ۱۸.

۳

کار ابوالحسن خرقانی را شاگرد او شیخ‌الاسلام مشهور ابواسمعیل عبدالله‌ابن ابومنصورمحمدالانصاری الهروی ادامه داد. این مرد برجسته که از قرب ومنزلت زندگی پرعزت دانشمندان فقیه چشم بوشید تا زندگی را با تنگدستی وگوشه‌گیری درگذرگاه[۱۲] درحومهٔ هرات به‌پایان برد. تأثیر بزرگی بررشد وتکامل تصوف‌گذاشت. سطح دانش او حتی از دیدگاه مردم خاورزمین نیز، که سخت تیزهوشند، افسانه‌وار بود. خود او دربارهٔ اشتغال خویش چنین حکایت می کند:

> مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یادبود و صدهزار نیز فارسی می‌توان گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یک دری بود ناسفته، بامداد و پگاه به‌قرآن خواندن مشغولی می‌نمودم و چاشت به درس گفتن و شش ورق کتابت می کردم و یاد می‌گرفتم و بعد از آن مشق می کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه یک لحظه ببکار نبودم و از روزگار من هیچ به سر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهار بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتمی، مادر من در میان کتابت کردن نان می‌شکستی‌و در دهان من می‌نهادی‌و مرا حق حفظی‌داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مراحفظ شدی چنانکه سی‌صد هزار حدیث با هزارهزار اسناد مرا به‌ذکر بود وآنچه من کشیده بودم درطلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی‌الله علیه و آله وسلم هرگز کسی نکشیده بود.[۱۳]

انصاری به رغم شرایط مساعد، به نوعی ناخرسندی وغم و اندوه دچار بود و درک می کرد که تنهاگرد آوری احادیث راه رخنه به‌ژرفنای روحیات مذهبی‌نیست. او به پیشوا و راهبری نیاز داشت که وی را راه بنماید و چنین پیشوایی در سیمای

۱۲. تصویر مقبره اورا در هرات بنگرید در: Niedermayer. Diez, S. 61.

۱۳. مجالس‌العشاق، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی (B 669) ab 574 a، ورق ۵۳ الف.

ابوالحسن خرقانی که‌مردی نافرهیخته و بی‌آلایش بود پدیدارگردید. انصاری دیدار خودرا با آموزگارش چنین توصیف می‌کند:

> عبدالله مردی بود بیابانی. می‌رفت به‌طلب آب زندگانی. ناگاه برسید به حسن خرقانی. آنجا یافت چشمهٔ آب حیوانی. چندان آب خورد که نه عبدالله ماند نه‌خرقانی. پیرانصاری‌گنجی بود پنهانی. کاید او به دست خرقانی.[۱۴]

کار چنان شد که اسلام دانشمند فقیه بزرگی را از دست داد و به جای آن پژوهشگر ژرف بین عرفان را به دست آورد که تألیفات او تا روزگار ما نیز اهمیت خود را از دست نداده‌اند. دانش ژرف انصاری در الهیات او را از نظریات افراطی که خاص صوفیان متأخر بود، دور نگاه می‌داشت. وی که از پیروان مذهب حنبلی بود، تلاش داشت عرفان را با تعلیمات سنت سازگار کند. انصاری از سفسطه‌بازیهای فاضل‌مآبانه بیزار بود و رساله‌یی درمذمت و سرزنش کلام ترتیب داد که درآن سخت ازسخن بازیهای اشعریها نکوهش می‌شود.[۱۵]

شخصیت انصاری دیری است که نگاه خاورشناسان اروپا را به خود دوخته است[۱۶] اما متأسفانه بررسی و مطالعهٔ آثار انصاری تنها به بررسی اشعار او محدود گردیده و آثار منثور او برای بیشتر خاورشناسان، زمینی بکر[۱۷] است. متن بزرگ طبقات صوفیه هنوز چشم به راه ناشر خویش است.[۱۸] اثر او به زبان عربی منازل‌

۱۴. عبدالله انصاری، منازل نامعلوم، نسخهٔ کلکسیون. و. ژوکوفسکی، ش ۱۴، ورق ۲۳ الف (بنگرید: روزنبرگ، فهرست، ص ۴۸۵). این قطعه را و. ژوکوفسکی در کتاب ترانه‌های پیر هرات نقل کرده است.

15. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm 14.

۱۶. ترانه‌های پیر هرات مهمترین اثری است‌که دراین باره به‌وسیلهٔ و. ژوکوفسکی نگارش یافته است. گذشته از این باید از آثار زیرنیز نام ببریم. بررسی اجمالی ه. اته. (بنگرید: (Ethé, GIPh, S. 232); Ethé, *Catalogue of the India Office;* Sachau and Ethé, *Bodleiana*; Dorn, *Catalogue*.

17. Terra incognita.

۱۸. این متن علاوه براهمیت تاریخی به‌عنوان نمونهٔ گویش‌کهن هرات نیز بسیار پرارزش است. بنگرید: Ivanow, *Tabaqat of Ansazi*

السائرین (دسته‌بندی مقامات در راه فروغ عرفانی) یعنی کتابی که در سده‌های پیاپی بر ادبیات تصوف تأثیر داشته است.[۱۹] تنها به‌شکل چاپ سنگی در دسترس است[۲۰] و تا کنون به باز کاوی موشکافانه در نیامده است. تحریر کهن افسانهٔ یوسف و زلیخا که به خامهٔ انصاری در انیس المریدین و شمس‌المجالس[۲۱] نگارش یافته و تنها در یک نسخهٔ خطی (*India Office, No 1458*) است و از این‌رو در دسترس محافل وسیع پژوهشگران نیست و با وجود اهمیت بزرگی که برای تاریخ نظم رومانتیک تصوف دارد، هنوز مورد توجهٔ خاورشناسان نیفتاده است.

اما برای موضوع مورد توجه ما مجموعه‌یی که انصاری به زبان فارسی نگاشته و تا امروز نیز در آسیای میانه زیر عنوان منازل‌السائرین شهرت زیادی دارد، بیش از تألیفاتی که در بالا به‌آنها اشاره شد، دارای اهمیت است. و.آ. ژوکوفسکی یادآوری می‌شود که این عنوان مدتها بعد به‌کتاب داده شده است.[۲۲] نام انصاری — پیر مقدس — همواره در اطراف هرات مورد تکریم بوده است و مریدان و پیروانش می‌دانستند که انصاری چنین اثری دارد، اما یافتن این اثر دشوار بود. هنگامی که اثر دیگری از انصاری یافت شد که هیچ عنوانی نداشت، پیروانش شاد شدند و پنداشتند که این همان منازل‌السائرین باید باشد. اما اکنون که بریک اثر عربی انصاری با همین عنوان آگاهی داریم، می‌توانیم به آسانی بگوییم که این دو اثر هیچ ربطی به یکدیگر ندارند وگمان نمی‌رود بتوان عنوان اثر فارسی را معین کرد. در کتابشناسی حاجی خلیفه اثری به انصاری منسوب است که تنها نام مسجعات به آن داده شده است. و. آ. ژوکوفسکی در این اثر منازل فارسی انصاری را دیده است، که بسیار احتمال دارد درست باشد. اما اگر مسجعات را که حاجی خلیفه به آن اشاره کرده‌است، همان متن فارسی مشهور به منازل بدانیم، آنگاه باید

۱۹. مثلاً شاعر قاسم‌الانوار (متوفی به سال ۸۳۷ هجری/ ۱۴۳۳–۱۴۳۴ میلادی) در منظومهٔ کوتاه تعلیمی خود مقامات‌السالکین، دسته‌بندی مقامات را که انصاری ترتیب داده است تکرار می‌کند (بنگرید: نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ABI No 220 ورقهای ۱۶۶ الف و ۲۲۱ الف ونیز ورق ۱۵۰ الف).

۲۰. این چاپ باحواشی کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی است (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵ هجری/ ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ میلادی).

۲۱. بنگرید: Ethé GIPh, Bd II, S. 282.

۲۲. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیر هرات.

چنین بپنداریم که این اثر در سدهٔ یازدهم هجری (سدهٔ هفدهم میلادی) دارای عنوان نبوده است (حاجی خلیفه در سال ۱۰۶۹ هجری/ ۱۶۵۸ میلادی وفات یافت). به نظر نگارنده بهتر آن است که با پیروی از و. آ. ژوکوفسکی به این کتاب برای باز شناختن از متن اصلی عربی منازل، نام منازل نامعلوم بدهیم. تحلیل متن منازل نامعلوم امکان می‌دهد که برای موضوع خود نتیجه گیریهای مهمی بکنیم.

این اثر دارای طرح معینی نیست و عبارت است از بخشهای جداگانه که با یکدیگر پیوندی ندارند. تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد ترتیب فصول در همه‌جا یکی است. اما شمارهٔ فصول تفاوت دارد زیرا در بعضی نسخ خطی فصول بزرگ منازل نامعلوم تقسیم شده‌اند و در سایر نسخ بر عکس چنین تقسیمی نیست. تقسیم معمولی متن چنین است[۲۳]:

۱ـ در بیان اهل تصوف مقلد، ۲ـ در بیان نعت خواجه مازاغ البصر، ۳ـ در بیان خاصیت بیداری شب، ۴ـ در بیان مباحثهٔ روز و شب، ۵ـ جنان سزای عمل، نیران سزای اسل، ۶ـ حکایت خربی دم، ۷ـ بیان محبت، ۸ـ بیان قصیدهٔ مصنف، ۹ـ حکایت عالم واعظ، ۱۰ـ در بیان توحید، ۱۱ـ فصل مناظرهٔ عشق با عقل، ۱۲ـ حکایت سلطان محمود، ۱۳ـ حکایت عاشقی، ۱۴ـ در بیان دنیا سرای ترک است، ۱۵ـ در بیان مباحثهٔ پیر و جوان، ۱۶ـ در بیان عشقبازی هندوان، ۱۷ـ در بیان مکاشفات صاحب کتاب، ۱۸ـ فصل در بیان مبدای عالم، ۱۹ـ در بیان حقیقت دنیا، ۲۰ـ در بیان عداوت ابلیس با آدم علیه‌السلام، ۲۱ـ حکایت جنید بغدادی، ۲۲ـ حکایت از ارباب فقر، ۲۳ـ حکایت خواجه حسن بصری، ۲۴ـ حکایت در روزگار موسی علیه‌السلام الخ، ۲۵ـ حکایت وحیهٔ کلبی، ۲۶ـ حکایت حضرت علی کرم الله وجهه، ۲۷ـ حکایت روضهٔ نمرود، ۲۸ـ حکایت چولاه بچه، ۲۹ـ حکایت شیخ ابویزید بسطامی رحمة‌الله ۳۰ـ حکایت خواجه حسن بصری، ۳۱ـ حکایت حضرت سلیمان‌عم، ۳۲ـ حکایت سفیان ثوری ره، ۳۳ـ حکایت شیخ علی موزون‌ره، ۳۴ـ حکایت خواهر حسین منصور، ۳۵ـ حکایت سلطان محمود علیه‌الرحمة، ۳۶ـ بدانکه پادشاه عالم الخ، ۳۷ـ حکایت ابن عباس رضی الله عنه، ۳۸ـ ایضاً، ۳۹ـ حکایت داود

۲۳. عنوانهای فصول طبق بهترین نسخهٔ خطی ذکر می گردد که نگارنده بر آن آگاه است. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <2292> Nov. 3

عم، ۴۰ـ در خبر است که زیر هر زمینی الخ. ۴۱ـ در خبر است که در بنی‌اسرائیل زاهدی و عابدی بود که الخ، ۴۲ـ [حکایت] قیصر روم و حمزه. ۴۳ـ حکایت سلطان ابراهیم ره.

درمتن منثور این اثر، غزل و رباعی و اشعار دیگری برای آرایش جای داده شده که بیشتر آنها دارای تخلص انصری هستند.[۲۴] جملات متن عبارتند ازنثر مسجع که آن نیز آهنگی نظیر شعر دارد، که یک نمونهٔ آن را می‌آوریم:

گفتم‌ای پیر یگانه توحید چیست — گفت توحید نه از مذهب و کیش است — احد سزای احدیت خویش است — هستی در توحید شرکت است — توحید در وحدت غیبت است — از بهر آنکه درصورت خایف است — توحید را بسیار صفت است — و وحدت حقیقت است — توحید عام یکی آن شنیدن است — و توحید خاص یکی دانستن و دیدن است — و توحید درویشی یکی بودن و نابودن است — و این مقام برجای هلاک است — و نه کار آب و خاک است — توصورت داری و این کارکار تونیست — واین یک به اندازهٔ پندار تو نیست — هست را با نیست چه پیشی — ونیست را با هست چه خویشی — گفتار تو آفت است — و پندار تو علت است — جمال احدیت وصفات حمدیت توحید را بس است — آب و خاک وصلت را نشاید — اگر از مقام آب وخاک بیرون آیی — از عالم ملکوت افزون آیی — و اکنون تا چون آیی.[۲۵]

نمونه‌یی دیگر دربارهٔ بحثی بسیار درخورنگرش این است:

هندوان چون درعشق بت کمال یابند برسر او از خمیرجو کاسه زنند — و روغن نفط اندر او اندازند — و اندام بدان چرب کنند — و آتش در دست گیرند — و خواهند که در مقابلهٔ آن دیدهٔ نابینا بمیرند — چون شمنان به تعظیم پرده از جمال بت بردارند — ایشان نظر بر آن جمال

۲۴. بیست شعر از این اشعار به وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است. بنگرید: ژوکوفسکی، ترانه‌ها ...

۲۵. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 229> Nov. 3، ورق ۶۹ ب.

گمارند —و آتش در نفط اندازند — و با خیال او عشقبازی می کنند —
وخوش می‌سوزند.[۲۶]

تردیدی نیست که متن منازل نامعلوم پر از افزودگیهای دیگران است. پاره‌یی از افزودگیها و چنانچه اقتباسهایی را که از شعرای پسین شده است به آسانی می‌توان کنار گذاشت و تفاوت میان سبک انصاری و افزودگیهای بعدی به اندازه‌یی است که می‌توان آنها را بی‌درنگ تشخیص داد وپس از برداشتن این عناصر بیگانه تنها نثر مسجع می‌ماند که ما نمونهٔ آن را دیدیم. اما در این صورت نیز این نثر یکدست نمی‌شود، زیرا پیوند میان بخشهای گوناگون آن بازهم سست است. گمان می‌رود که بخشهای گوناگون آن را انصاری به یکدیگر پیوند نداده باشد وگویا در زمان او همهٔ این داستانها، سخنان حکمت‌آمیز و افسانه‌ها، جدا از یکدیگر بوده و یکی ازمریدان احتمالاً آنها را در یک کتاب آورده است.

مسأله چگونگی پیوسته شدن این مطالب با یکدیگر برای نگارنده در اینجا چندان اهمیتی ندارد. در هرصورت، هر بخش اثر یک متن واقعی از انصاری است و همین برای ما بسنده است. مهم آن است که روشن سازیم مقصود از این بخشهای جداگانه چه بوده است. به عقیدهٔ نگارنده پاسخ به‌این پرسش مشکل نیست. می‌دانیم که واعظان صوفیه بهتر می‌دیدند که درمواعظ خود درمجالس، نثر مسجع به‌کار برند. در شرح سیاحت الجبیر که در آن توصیف بسیار خوبی از یکی از مجالس ابن‌جوزی شیخ معروف آمده است، چنین نمونه‌یی را می‌بینیم.[۲۷] البته ابن‌جوزی سازندهٔ چنین موعظه‌هایی نبوده است. پیدایش این موعظه‌ها مدتها پیش بوده و باید چنین پنداشت که سبک آنها با سبک قرآن ارتباط دارد. قطعه‌یی ازچنین موعظهٔ شیخ مشهور احمدابن حرب (متوفی بـه سال ۲۳٤ هجری/ ۸٤۸ — ۸٤۹ میلادی)[۲۸] در اثر شعرانی تنبیه المغترین یافته می‌شود:

الم یأن للمذنب ان یتوب — فان ذنبه فی الدیوان مکتوب — وهو غداً فی‌قبره

۲۶. همانجا، ورق ۸۵ الف.

27. *Wright*, P. 222 sq.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 229

مکروب وبه النار مسحوب.[۲۹]

ترجمه: آیا برای گناهکار زمان نوبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که گناهان او در دیوان نوشته شده وفردا در گور شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

این قطعه که بی‌شک از یک موعظه گرفته شده، همانندی بسیاری با سبک انصاری دارد. در اینجا پرسشی پیش می‌آید که نمی‌توانم به‌آن اشاره نکنم. در منابع آمده است[۳۰] که انصاری تفسیری به زبان «درویشان» برقرآن نگاشته است. در ایران امروز [مقصود پنجاه سال بیش یعنی زمان نگارش این تحقیق —م.] گویش دزدان را که ولگردان به کار می‌برند، زبان درویشان می‌نامند. البته انصاری نمی‌توانست از چنین زبانی برای تألیف اثر خود کمک بگیرد. پس آیا نمی‌توان در این زبان درویشان سبک ویژهٔ موعظه را دید که ما تقریباً در آثار همهٔ صوفیان بزرگ سده‌های نخست می‌بینیم؟ برای نگارنده چنین توضیحی یکسره پذیرفتنی است. البته هنوز مدارکی برای تأیید قطعی این نکته در دست نیست.[۳۱]

بدین‌سان، چنین نتیجه می‌گیریم که منازل نامعلوم انصاری عبارت است از بقایای مواعظ او. از لحاظ شکل، ما با مرحلهٔ گذار از نثر به نظم سروکار داریم. بحر در شعر هنوز راه نیافته، اما برخی از جمله‌ها از لحاظ طول و قافیه یکسان هستند و با یکدیگر پیوندی ناگسستنی دارند. گامی دیگر، و اشعاری مانند مثنوی مشهور حدیقة‌الحقایق سنایی پدید خواهد آمد. تفاوت میان منازل نامعلوم و حدیقة‌الحقایق تنها در شکل قافیه بوده‌و قسمت بندی هردو اثر کاملاً یکسان است. درهردو مورد، نرمی یکسان و پیوندی بسیارسست میان بخشهای جداگانه مشاهده می کنیم و درهردو اثر اندرزهای اخلاقی و توضیح اصطلاحات تصوف و داستانهایی که کارکرد آنها نمایش مواد نظری است که

۲۹. شعرانی، تنبیه ... ، ص ۱۸.
۳۰. بنگرید: مجالس‌العشاق، چاپ سنگی، ص ۵۶.
۳۱. نیز می‌توان چنین پنداشت که زبان «درویشان»، به‌معنای سبکی است که درآن اصطلاحات تصوف به‌کار می‌رفته است. در این صورت باید همهٔ تألیفات صوفیه چنین نامی می‌گرفت. اما چرا مؤلف مأخذ، تنها به‌این تفسیر اشاره کرده و در بارهٔ رسالهٔ عربی انصاری منازل همین حرف را نزده است.

یکی پس از دیگری می‌آیند. اگر به‌یاد آوریم که در منازل نامعلوم قطعات شعری نقش چشم‌گیری دارند، این همگونگی بیشتر می‌گردد. درنتیجه، نخستین تلاش برای گذار به‌نظم توسط خود انصاری انجام گرفت و معاصر کوچکتر او سنایی تنها ادامهٔ منطقی آن را بدید آورد و شعر تعلیمی عرفانی را به نظم کشید. این مسأله که آیا سنایی (متوفی به سال ٥٣٦ هجری/ ١١٤١ میلادی)[۳۲] پایه‌گذار چنین شعری بوده است یا نه، بطور قطع نمی‌تواند حل شود، زیرا ممکن است مثنویهای تصوف کهنتری نیز بوده که تا روزگار ما نرسیده است. اما برای ایرانشناسی معاصر، اشعار آموزشی سنایی کهنترین آثارنظم از این نوع است.[۳۳]

به‌احتمال بسیار پیش از سنایی نیز منظومه تعلیمی و تربیتی بوده است. متأسفانه از کلیله ودمنهٔ رود کی (متوفی در حدود سال ۳۳۰ هجری/ ٩٤١ میلادی) که جز ابیاتی از آن به‌جای نمانده است خبری نداریم، اما می‌توانیم تا اندازه‌یی با اطمینان بگوییم که این منظومه دارای‌عناصر قابل ملاحظهٔ تعلیمی و تربیتی بوده است. همهٔ تحریرهای گوناگون این مجموعهٔ داستانهای مربوط به‌جانوران، که ما بر آن آگاهی داریم، نقشی بزرگ داشته‌اند. این واقعیت، به‌همراه این امر که رود کی اثر خود رابه نام حامی تاجدارش به‌نظم کشیده بود، می‌تواند همچون اثبات گمان ما ارزیابی گردد.[۳۴] در شاهنامهٔفردوسی نیزبخشهایی می‌بینیم، و در این کتاب بسیاری ازسخنان فرمانروایان باستانی ایران، این‌گرایش را پدید می‌آورد که آنها را پندنامه‌هایی در این اثر به‌شمار آوریم و سرانجام، نوع بسیار بارز منظومهٔ تربیتی رادر دو اثر شاعر اسمعیلی ناصرخسرو

۳۲. یوگنی برتلس پس‌از آن، سال ۵۳۵ هجری/ ۱۱۴۰ - ۱۱۴۱ میلادی را با اندکی تردید سال احتمالی‌مرگ سنایی می‌دانست (بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۰۶). در همین کتاب، یوگنی برتلس (بنگرید: ص ۴۵۴، حواشی ۱۲۹) در مورد نظریات پیشین خویش نسبت به‌سنایی تا اندازه‌ای تجدید نظر کرده است. او سنایی را صوفی نمی‌داند اما نقش اورا در ایجاد مثنوی تصوف خاطرنشان می‌سازد.- ه. ت.

۳۳. اته نیز به ارتباط میان آثار انصاری و سنایی اشاره (بنگرید: *Ethé, GIPh, S.* 282). کرده است اما او تلاش دارد رمان منثور انصاری را با نظم سنایی مربوط سازد که در عمل چندان آسان نیست، زیرا وجود عنصر رومانتیك درنظم سنایی ناممکن است.

۳۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۱۴۰ - ۱۴۲، نیز یوگنی برتلس، نمونهٔ نثر بدیع تاجیکی سدهٔ دوازدهم میلادی، آکادمی علوم شوروی، سال ۱۳۵۳، ص ۳۴.

سعادت‌نامه (نگارش سال ٤٤١ هجری/ ١٠٤٩ میلادی) و روشنایی‌نامه[۲۵] مشاهده می کنیم. البته این دو منظومه که چندان بزرگ نیستند، اساساً مربوط به‌مسائل کیهان‌شناخت (کاسموگونی) و علم‌الاخلاق (اتیک) اند. ناصرخسرو که در غزل خویش شاهکار واقعی نفوذ و تأثیر عرفانی خلق کرده است، در منظومه های عبرت آموز خود یکسره به‌پند و اندرزهای ساده بسنده می کند. در پاره‌یی موارد، تأثیر تصوف محسوس است، اما این تأثیر چنان سست است که تنها بینش و دیدی برنجربه می‌تواند آن را مشاهده کند.

استنتاج کوتاه گفته‌های بالا چنین است: منظومه‌های عبرت‌آموز همچون شکل، تقریباً در نیمهٔ اول سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) پدید آمد. اما این سبک منظوم در آن زمان گسترش وسیعی نیافت و تنها پس ازگذشت یک سده از نوجان گرفت وبه‌خامهٔ ناصرخسرو به‌نقطهٔ اوج تکامل خود رسید. آمیختن مواعظ با حکایات و داستان‌هایی از زندگی مشایخ مشهور و غیره بسی‌پیش از آن آغاز شده بود. واعظان سبک ویژه‌یی پدید آوردند که پراز نثرمسجع بود و می‌بایست نیروی تأثیر اندرز آنها را بر شنوندگان افزایش دهد و این دو جریان در پایان سدهٔ پنجم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) به یکدیگرمی‌پیوندد و در نتیجه منظومهٔ تربیتی و عبرت‌آموز تصوف پدید می‌آید که ایجادکار آن تا آنجا که می‌توانیم دربارهٔ آن داوری کنیم باید سنایی باشد. بدین‌سان ادبیات فارسی، پیدایش هر دو سبک چکامهٔ عرفانی خود را وامدار مجالس تصوف است.

نیاز به وسیله‌یی که بتواند هرچه زودتر حالت هیجان را برانگیزد، به غزل وجدآور جان بخشید و وعظ، شالوده چکامهٔ عبرت آموز و تعلیمی را تشکیل داد که اندکی بعد پدیدار گردید.

۲۵. برخی از خاورشناسان اینک تعلق سعادت‌نامه را به‌ناصرخسرو رد می‌کنند (بنگرید: م. بهار، سبک شناسی، ج۳، ص ۱۸۹). امروز معتقدند که روشنایی نامه در حدود سال ۴۶۳ هجری/ ۱۰۷۰ میلادی نگارش یافته است (بنگرید: آندری برتلس، ناصرخسرو و اسمعیلیه، مسکو ۱۹۵۹، ص ۱۹۹).

۴

دوستداران ادبیات فارسی، در میان آثار سنایی برای حدیقةالحقایق همواره ارزش بیشتری قائل شده‌اند. این منظومه در نسخه‌های خطی بسیار زیادی تا روزگار ما رسیده و در کشورهای شرقی بارها با چاپ سنگی منتشر شده است. گویا سایر شش منظومهٔ سنایی از چنین آوازه‌یی بر خوردار نبوده‌اند، زیرا نسخ خطی آنها بسیار کمیاب است[۳۶] و توضیح علت آن نیز نا ممکن. تنها باید با توجه به ذوق و سلیقهٔ خوانندگان شرقی، حدیقه را همچو مهمترین اثر سنایی ارزیابی کنیم.

گفته بودیم که پیوند بخشهای گوناگون حدیقة الحقایق با یکدیگر بسیار سست است. ج. استفنس که متن و ترجمهٔ فصل اول این کتاب را منتشر کرده است،[۳۷] متوجه شده‌است که بندرت در دونسخهٔ خطی حدیقه متنی یافت می‌شود که یکسره درهر دونسخه همسان یکدیگر باشند.[۳۷] ترتیب فصول پاره‌یی سطرها تقریباً درهمهٔ نسخه‌ها گوناگون است. تاکنون توضیح این امر چنین بوده است که سنایی هنوز پیش از تحریرنهایی تمام متن حدیقه پاره‌یی از بخشهای آن را در اختیار خوانندگان گذاشته بوده است. این توضیحی است پذیرفتنی، اما نگارنده می‌خواهد بیفزاید که ترتیب کتاب نیز به‌این‌دگرگی کمک کرده است. سنایی هنگام نگارش کتاب دارای طرح معینی نبوده و نه‌تنها یک فصل مکمل منظومه، بلکه هر بخش کوچک آن نیز که در هر فصل تعداد آن زیاد است، وعظ مستقلی است که اهمیت خود را در صورت جدا شدن از تمام فصل از دست نمی‌دهد. تنها داستانهای کوچکی که بر آن افزوده شده است معمولا با بخشهای پیشین پیوستگی استوارتری دارند، زیرا هدف از آنها ایجاد تصویر بوده و در نتیجه نمی‌توانند ازمتن جدا باشند. این داستانها از زبان سنایی نشان ویژهٔ نظم آموزندهٔ تصوف

۳۶. شش منظومهٔ سنایی: ۱- طریق‌التحقیق، ۲- غریب‌نامه، ۳- سیرالعباد الی المعاد، ۴- کارنامه، ۵- عشق نامه و ۶- عقل نامه که تنها درچند نسخهٔ متعلق به *india Office* معلوم است. غریب‌نامه که تنها بر یك نسخهٔ خطی آن آگاهی داریم و سیرالعباد که درموزهٔ آسیایی نیز هست استثناء هستند. بنگرید:
(Ethè *Catologue of the india Office,* No 914 _ 917, 926
دربارهٔ این منظومه‌ها نیز بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ص۴۰۸-۴۱۳.

۳۷. بنگرید: Bibliotheca indica, *New Series,* No 1272, Calcutta, 1911

38. *Ibid*, P. XIII

شده‌اند و همان نقشی را در این نظم دارند که امثله و کنایات در موعظه‌های مشایخ کهن داشته‌اند و بی‌شک باید با آنها سنجیده شوند. تکمیل این بخش از منظومهٔ سنایی بسیارسست است. حکایات اوبسیار کوتاه است وگاهی از یک دو مصرع تشکیل می‌شود. با وجود این، اهمیت آنها برای پژوهش در تصوف بسیار زیاد است. زیرا نشان می‌دهد که شعرای تصوف بهره‌گیری از چه منابعی را برتر می‌دانسته‌اند. به‌ترتیب در آوردن موضوعاتی که شعرای تصوف آنها را به‌کار برده‌اند، یکی از وظایف تاریخ ادبیات فارسی است. در اکثر موارد هنوز برای ما دشوار است که تعیین کنیم شعرا موضوعات خودرا از کجا می‌گرفته‌اند. بویژه این امر درمواردی که موضوعها از آثار مردمی اقتباس می‌شده، دشوارتر می‌گردد. اما با این همه، پژوهش پیگیر، امکان می‌دهد که این مسألهٔ پیچیده روشن شود و درنخستین گامها در این راه به نتایج سهمی برسیم.

متأسفانه نگارنده از هفت اثر بزرگ سنایی غیر از حدیقه تنها با یک منظومهٔ دیگر یعنی سیرالعباد الی المعاد آشناست.[۳۹] این اثر، نمونهٔ نوع دوم منظومهٔ عبرت آموز است که بعدها فریدالدین عطارآن را بسط داد. درمنظومه، طی منازل جوبندهٔ روح پاک ازطریق تمام حوزهٔ جهان مادی و معنوی توصیف می‌گردد. سفرازدیار نفس نامیه آغاز می‌گردد و سپس از مراحل بالاتر و حوزهٔ فرمانروایی نفس عاقله می‌گذرد و سالک در آنجا مراد خود را درسیمای پیری نورانی می‌بیند. این پیر نورانی همان نفس عاقله است. پیر، سنایی‌را از راه چهار عنصر که بطور مجازی به‌شکل شهرهای افسانه‌یی‌است، راهنمایی می‌کند. سنایی تصویر هولناکی را به ما نشان می‌دهد که بی‌اختیار دوزخ دانته را در خاطره‌ها زنده می‌سازد. در ژرفنای تاریکی وظلمات، موجودات نفرت‌انگیز و مشمئز کننده یعنی مارها، سمندرها وکژدمها در هم می‌لولند و این مخلوقات هولناک که مظهر حرص و آز و شهوت حیوانی هستند در این محیط که برای همیشه از نور محروم شده است به‌سر می‌برند. کم کم روشنایی بیشتر می‌شود و سالک به کشتزار پرفروغ و تابناک خرد آغازین می‌رسد و سپس در راه معرفت‌گام برمی‌دارد. در مرز فرمانراویی طریقت، راهنما سنایی را ترک می‌کند، زیرا نفس عاقله درحوزهٔ این

۳۹. طبق نسخهٔ خطی بسیار پرارزش موزهٔ آسیایی <C 1102> Nov. 27 برای آشنایی بـا محتوا و شرح منظومه بنگرید: مقالهٔ نگارنده یکی از منظومه‌های‌کوتاه سنایی درنسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی.

فرمانروایی که تنها حکم روح پاک در آن نافذ است، نیرویی ندارد. سنایی به تنهایی طی طریق می کند و سرانجام یکه و تنها به‌حوزهٔ توحید می‌رسد و در آنجا با عالیترین مظهر کلام در سیمای پیامبر دیدار می کند.

منظومهٔ سیرالعباد از لحاظ هنر بدیع بسا بالاتر از حدیقه است. شرحها وتوصیفات آن با استادی نگارش یافته و روایت‌گذر از ژرفنای هولناک غرایز به سوی سرزمین ارواح پاک، که فروغ هزاران خورشید تابناک آن را روشن کرده است،گواه چنان اطمینان اندیشهٔ طراحی است که همانند آن کمتر در ادبیات فارسی یافت می‌شود.

در اینجا ما برای نخستین بار، طراح موضوعی را می‌بینیم که در آینده دلپسندترین موضوع در نظم تصوف می‌گردد. در واقع همهٔ این منظومه چیزی نیست جز نمایش استعاری طریقت عرفانی. آنچه انصاری در رسالهٔ عربی خود منازل السائرین به اصطلاح از لحاظ علمی توصیف کرده است (توصیف تمام منازل طریقت در راه به‌سوی هدف نهایی صوفی)، سنایی آن را به‌شکل استعاری برمی‌نماید. ظاهراً منظومهٔ او این هدف را دنبال می کرده است که مستقیماً بر احساسات خواننده تأثیر کند. در این کتاب توضیحی برای استعارات نیست وگمان نمی‌رود کسی که با ادبیات تصوف بخوبی آشنایی دارد، در درک مقصود سنایی به خطا رود. اقتباسهای وی از آن مطالب قرآن، که صوفیه بیش از همه آنها را بکار می‌برند، و اشارت به آنها و احادیث، رویهمرفته در تفهیم منظومه به‌خوانندهٔ با تجربه، یاری می‌رساند. اما ظاهراً، مبتدیان می‌بایست مفهوم سیرالعباد را درک کنند و از راه خواندن آن برای ادراک و پذیرفتن تعلیمات مدون زیر نظر پیر، آماده شوند.

بدین‌سان، در آثار سنایی دوشکل اساسی چکامهٔ تصوف را مشخص کردیم که یکی از آنها مستقیماً از مواعظ صوفیه سرچشمه می‌گیرد و موضوع معینی ندارد و شکل دوم بر عکس طبق نقشهٔ معینی طرح شده است. در شکل دوم، افزودگیهایی به‌شکل تمثیل نمی‌بینیم، زیرا خود آن، استعارهٔ مبسوط و گسترده‌یی است. با در نظر گرفتن این دو شکل کوشش می کنیم تکامل بعدی نظم عبرت آموز تصوف را باز نماییم.

۵

فریدالدین عطار یکی از بزرگترین چکامه‌سرایان ایران، که متأسفانه تا این زمان خاورشناسان توجه چندانی به آثار او نکرده‌اند، جانشین بلافصل سنایی است. درست است که تألیفات بسیار زیادی از او تا روزگار ما رسیده[۴۰] و این خود امکان نمی‌دهد فعلا ارزیابی دقیقی از این شخصیت برجسته به دست دهیم، اما با وجود این جای تأسف است که از تمام میراث وسیع او تنها یک یا دو اثر به شیوه‌یی انتقادی منتشر شده است. البته نگارنده برآن نیست که در اینجا شرح کاملی دربارهٔ همهٔ آثار او بدهد، بلکه تنها می‌خواهد به‌آن تفاوتهایی اشاره کند که میان سنایی و عطار دیده می‌شوند. دربارهٔ ترتیب منظومه‌های عبرت‌آموز عطار، یادآوری این نکته ضروری است که در آنها طرح و برنامه، بسا دقیقتر از آثار مشابه سنایی است. عطار آنها را هرطورکه پیش می‌آید، ترتیب نمی‌دهد و از همان آغاز منظومه، کاملا آگانه هدف معینی را دنبال می‌کند و ضمناً، همهٔ اجزاء با اندیشهٔ اصلی اثر هماهنگی دارد. البته با یکبار خواندن منظومه، این نکته مشهود نمی‌گردد، زیرا اغلب زیادبودن حکایاتی که به‌منظومه وارد شده است، دنبال کردن روند اصلی را دشوار می‌سازد. عطار اغلب تلاش می‌ورزد که شرحی مجازی دربارهٔ طی منازل صوفیه بدهد، یعنی آنها را به شکلی می‌آورد که ما در اثرسنایی دیده‌ایم. منظومهٔ مشهور عطار منطق‌الطیر اساساً همان طرحی را دارد که سیرالعباد سنایی؛ منتهی نمادهای استعاری او از تجسمی دیگر اقتباس شده است.[۴۱]

۴۰. در فهرست نگارنده که از همهٔ فهرستها تشکیل گردیده، ۵۴ اثر از عطار آمده است.

۴۱. اشاره به پرندگان به‌استعاره تا آنجا که می‌توان داوری کرد بسیار زود مورد پسند صوفیه افتاده است؛ دست‌کم این تلاش را برای نخستین‌بار در تفسیر بزرگ ابوعبد-الرحمن السلمی (متوفی به‌سال ۴۱۲ هجری/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ میلادی) برقرآن می‌بینیم که در شرح یکی‌از مطالب قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۶۲) چنین آمده است:

قیل انه کان الطاوس و البط و الغراب و الدیك و المعنی فیه ان الطاوس اشبه الطیور بزینةالدنیا و الغراب احرص الطیور و البط اطلبهم لرزقه و الدیك اشدهم شهوة فکانه یقول اقطع عینك بزینةالدنیا و المفاخرة بها و الحرص علیها بطلب الرزق فیها و انالة الشهوة منها حتی تنال حقیقه کمال‌الایمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حلیتك بصفتی فی احیاء الموتی.

←

تفاوت بین سنایی و عطار بیشتر از همه در بهره‌جستن از حکایاتی است که در منظومه‌ها به کار برده‌اند. شمارهٔ این حکایات در آثار عطار نسبت به‌سنایی بسی بیشتر است و تقریباً هر مثنوی او دارای صدها حکایت کوتاه است.[۴۲] موضوعات آنها نیز از همان سرچشمه‌ای هستند که موضوعات سنایی، با این تفاوت که بیشتر پرورده شده‌اند. بر شالودهٔ نخستین نگاره‌هایی که سنایی بی ریخته، در آثار عطار رمانهای دقیق نسبتاً بزرگی پدید می‌آید، همچون داستان شیخ صنعان ودختر ترسا که در ایران شهرتی بسیار دارد و نقطهٔ اوج منظومهٔ منطق‌الطیر است. البته ما در آثار عطار واقعگرایی نیز نمی‌یابیم و رخداد این داستانها، بیشتر بیرون از زمان و مکان و در سرزمینهای نامعلوم افسانه‌یی است. با این همه، گسترش منطقی رخدادها به این داستانها قابلیت لمس و نرمش‌پذیری معینی می‌دهد که به گونه‌یی بهتر میان آنها و طرحهای محقر سنایی فرق می‌گذارد. یکی از ویژگیهای بزرگ عطار، کوشش او برای توضیح نمادهای استعاری‌یی است که به کار برده است. درنتیجه، داستان او به دو بخش تقسیم می‌گردد که بخش دوم آن تفسیری بر بخش نخست است. عطار از این شیوهٔ بدیع در بسیاری از آثار خود بهره می‌گیرد و تقریباً این شیوه در نگارش مشروح بلبل نامهٔ او پیوسته به کار رفته است. داستان صفحهٔ بعد که از این منظومه است، نمونهٔ ویژهٔ شیوهٔ پیش گفته است.

→ ترجمه: می‌گویند که آنها طاوس و مرغابی و زاغ و خروس بودند. معنی این چنان است که طاوس بیش از همهٔ پرندگان به زیبایی جهان مانندی دارد، زاغ آزمندترین مرغان، مرغابی در جستجوی روزی از همه سیری ناپذیرتر و خروس شهوترانترین آنهاست. او [یعنی خدا- برتلس] می‌گوید از زیباییهای جهان واز غره شده به‌آن، از حرص در طلب روزی واز شهوت روی بگردان تا به حقیقت کمال ایمان برسی و هنگامی که تنفس خودرا از این اعمال برهانی، در روز رستاخیز مردگان، آن را باصفات من می‌آرایی.

نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی لنینگراد، متون تازهٔ عربی، ورق ۱۶ ب. همین آهنگ در اثر باباکوهی (متوفی به‌سال ۴۴۲ هجری/ ۱۰۵۱-۱۰۵۲ میلادی) نیز دیده می‌شود. مقابله کنید با مقالهٔ نگارنده: دو غزل باباکوهی شیرازی.

۴۲. بویژه در اسرارنامه و مصیبت‌نامه این حکایات بسیار زیاداند.

حکایت

شنیدستم من از شیخ معظم / که شهری هست در اطراف عالم
بهر ده سالشان دولت بگردد / اساس رویت و ملت بگردد
بکشتی در نشانند[۴۳] پادشه را / کشند[۴۳] کشتی ز دریا تا بصحرا
نشانند پادشه را بر سر خاک / دهند کشتی بدست‌باد و کولاک
بماند پادشه بی توشه وتوش / درو افتاده غم چون گربه درموش
چو باز آیند نشانند شاه دیگر / بدو تسلیم دارند گاه و افسر
چو دور مدت تحویل احوال / پدید آید برآید قرب ده سال
چو فرزین کج‌رو و کج کار کردند / همان بازی کنند باشه که کردند
از ان شاهان که بودند پادشاهی / بدل دانا برخ روشن چو ماهی
وزیر خویش‌را گفت ای خردمند / مرا پندی بده فیروز و دلبند
چه فرمائی تو ما را اندرین باب / کزین اندیشه شد خون جگرآب
مرا چون دیگران فرد برانند / برند بی توشه در کشتی نشانند
نمیدانم دل بیچاره را چار / چو خر درگل بماندم اندرین کار
وزیرش گفت ای شاه جهاندار / بفرما تا دو صد مرد کماندار
روند بیرون کنند مردم بجمهور / ز شهر و روستا استاد و مزدور
بسازند بهر تو شهر و ولایت / رسانند تا بده سالی بغایت
تو تا آنجا رسی دل شاد کردی / ز بیدادی و داد آزاد کردی
بکام دل برانی پادشاهی / زتخت خود بیابی هر چه خواهی

حقیقت حکایت

جهان‌شهراست‌وجانت‌پادشاهست / حواس ظاهر و باطن سپاهست
فلک‌چون بست‌شهر آئین جهانرا / بتخت تن نشاند شاه جانرا
زنادانی تصور میکند جان / که دایم شاد باشد جان‌نادان
همیدانم که تا شهر جهان هست / هزارش پادشه در یکزمان‌هست

۴۳. دراینجا به‌جای‌هجای‌کشیده، یك‌ونیم هجا به‌کار رفته است وچنین بی‌پروایی از ویژگیهای پایان دوران سازندگی عطار است (پس‌از دوری از دیار).

نه جانرا بهر سلطانی فرستاد   دوسه روزش بمهمانی فرستاد
چو دور مدت عمرش سر آمد   نهال دولتش از تن بر آمد
عزیزانش کنند از خویشتن دور   زتخت تن رود درکشتی‌گور
زدریای وجودش بگذرانند   بصحرای عدم کشتی برانند
نه کس او را نه او را کس کندیاد   چه کم کردد اکر کردی برد باد
بسا جانا که چون شاهان‌آن شهر   بزیر خاک دارد کردش دهر
توآن شاهی وعقلت آن وزیرست   که در نظم ممالک بی‌نظیرست
ترا هردم همی کوید که ای شاه   مشو مغرور این دیوان و درکاه
اکر خواهی وکرهرکز نخواهی   که معزولت کنند از پادشاهی
زبهر نیمهٔ کان مقصد تست   زمال وملک خودیک نیمه بفرست
توبا این نیمه‌آئی چون بدان نیم   نه‌اندهکین شوی نزکس‌بود بیم
بتخت جاویدانت برنشانند   دکرهرکز از آن تختت نرانند[۴۴]

با اندازهٔ بزرگ برخی از حکایات عطار،[۴۵] آنها همواره پیرو طرح اصلی همهٔ منظومه هستند. حکایت در منظومهٔ عطارتنها با بخش پیش از خود پیوستگی دارد و بربخش پس از خود تأثیری ندارد. حکایت، نقش تصویر موضوع اصلی را دارد و اگر کنارگذاشته شود، هرچند که‌منظومه بخش قابل‌تجسم خود را ازدست می‌دهد، اما پیوستگی درونی‌آن برهم نمی‌خورد. در این مورد عطار از قاعده‌یی پیروی می‌کند که سنایی آن را افکنده است. پیشرفتی که عطار بدان نایل گردیده، بطورکلی این‌است که حکایات او زنده‌تر هستند واز فرمولی برهنه، به تصاویر پرنقش ونگارو درخشانی بدل شده‌اند.

٦

معمولا مثنوی معنوی مشهور شاعر بزرگ جلال‌الدین رومی را مرحلهٔ بعدی رشد

۴۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <C 1166> Nov. 293، همین موضوع را می‌توان نزد پارسیان [زرتشتیان ـم.] نیز یافت. بنگرید: Rosenferg, *Notices*, PP. 57 _ 59

۴۵. داستان شیخ صنعان شامل بیش‌از چهارصد بیت از منظومهٔ منطق‌الطیر است.

منظومهٔ عبرت آموز تصوف می‌شمارند. نگارنده ضرورتی نمی‌بیند که دربارهٔ خود اثر در اینجا سخن گوید، زیرا این اثر دارای آوازه‌یی است جهانی و بی‌نیاز از ستایش. تنها می‌خواهم با تفصیل بیشتری به وابستگی رومی به پیشینیانش اشاره کنم. پژوهشگران ایرانی که در ادبیات تحقیق کرده‌اند، تأثیر عطار و سنایی را بر رومی یادآور شده‌اند. شاعر بزرگ نیز از روی فروتنی و خاکساری، هیچگاه تلاشی برای پرده‌پوشی این وابستگی نکرده و بارها این نکته را در آثار خود خاطر نشان ساخته است. چنانچه در مثنوی می‌گوید:

ترک جوشی کرده‌ام من نیم‌خام　　　از حکیم غزنوی بشنو تمام[۴۶]

بیت دیگر او با روشنی بیشتری از این وابستگی حکایت می‌کند:[۴۷]

عطار روح بود و سنایی دوچشم او　　　ما از پی سنایی و عطار آمدیم[۴۸]

ظاهراً این وابستگی رومی با عطار پایه‌یی برای افسانهٔ دیدار دو شاعر گردیده است که زندگینامه نویسان جلال الدین رومی، شرح آن را آورده‌اند. جلال‌الدین خردسال که در آن زمان پنجساله بوده است، در راه خود از ایران به آسیای صغیر گویا در نیشاپور با عطار پیر دیداری داشته است. شاعر بزرگ، کامیابی این کودک را در آینده پیشبینی می کند و نسخهٔ خطی الهی‌نامه (یا اسرارنامه) را به او می‌بخشد.[۴۹] گمان نمی‌رود این روایت ارزش آن را داشته باشد که آن را همچون واقعیتی تاریخی ارزیابی کنیم. اما مفهوم مجازی این افسانه را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. ارتباط بین رومی و پیشینیان او آشکار بود، اما ترتیب سنواتی، اجازه نمی‌داد روابط متقابل نزدیکتری میان آن‌دو معین کنند. در این‌وقت به حیله دست یازیدند و ارتباطی ماوراءالطبیعه ساختند[۵۰] و توضیح دادند که استعداد اعجاب‌انگیز جلال‌الدین رومی در

۴۶. جلال الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، بخش ۳، ص ۲.
۴۷. این بیت تقریباً در تمام تذکره‌ها آمده است. بنگرید: ریاض‌العارفین، ص ۱۹۶.
۴۸. مقابله شود با برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۳۸.
۴۹. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 515.
۵۰. در سیر صوفیه نظایر آن کم نیست. مثلاً مقابله شود با ارتباط ابوالحسن خرقانی با بایزید بسطامی.

شاعری از دعای خیر عطار بوده است.

تأثیر عطار در مثنوی در دو جهت جلوه می کند. لحن شورانگیز و آتشین و تغزلی این اثر بزرگ خویشاوندی نزدیک آن‌را با موارد مشابه منظومه های عطار تأیید می کند. در جوهرالذات، اشتر نامه و بویژه در بیسرنامهٔ عطار به‌سخنان تند و پرآشوبی بـرمی‌خوریم که‌از ویژگیهای مثنوی رومی نیز هست.

پژواک جوش و خروش درونی، شاعر را سرمست می کند. او دیگر دراندیشهٔ پیوند منطقی و آهنگ درست نیست. احساس بالا می‌گیرد و به نظریاتی تقریباً نامفهوم و درهم بدل می‌گردد. این ویژگی را رومی از سلف خود به‌میراث برده است. این ویژگی درخورسرشت آتشین او بود و در آثارش به نقطهٔ اوج تکامل رسید. البته رومی در شور و شعف، همچون عطار به‌ژرفا نشد. احساسات او تابع معیار و اندازه بود و به او امکان می‌داد که در هر لحظه هیجان خودرا مهار و شکل بدیع اثر را حفظ کند.

ویژگی دیگر مثنوی که‌گواه تأثیر مستقیم عطار است، آرایش مثنوی است با حکایات. تعداد این حکایات بسیار است و موضوع آنها گوناگون. این حکایات شامل سخنان حکمت‌آمیز مشایخ و داستانهای بسیار بی‌پرده‌بی است که رومی در همهٔ آنها می کوشد تاهرچه بیشتر آنها را نمایان سازد. در این مورد رومی ازعطار دورتر می‌رود، جزئیات را بطورواقعی ترسیم می کند و درنتیجه این‌حکایات کوچک بطرزی خارق‌العاده جان می‌گیرند و با زنده بودن خود توجه را برمی‌انگیزند. هنگام مطالعهٔ آنها دربسیاری موارد این اندیشه پیدا می‌شود که رومی جنبهٔ نمادی و استعاری حکایات خود را از یاد برده است زیرا برخی از جزئیات واقعگرایانه را مشکل بتوان با نمادهای تصوف پیوند داد. چنان که شرح عیادت پزشک اسرارآمیز از دوشیزهٔ بیمار،[۵۱] بسادگی مغایر تفسیرعرفانی رومی بر این حکایت است. نمونهٔ درخور نگرش دیگر، حکایت دیدار بازرگان شهر بزرگ از همکار خود در روستاست.[۵۲] طنز تازه و زنده این حکایت که با لطیفهٔ خشنی به پایان می‌رسد، خواننده را وامی‌دارد که اهمیت استعاری آن را کاملا فراموش کند.

۵۱. بنگرید: حکایت اول از دفتر اول مثنوی.
۵۲. بنگرید: حکایت پنجم ازکتاب سوم مثنوی

ارتباط رومی با سنایی چندان ممکن نیست و برای کشف علائم و آثار آن تحلیل ژرفی در کار است. با وجود این ارتباط پیش گفته را ادیبان خاورزمین در سده‌های میانه براساس گفتهٔ خود رومی که دو نمونهٔ آن‌را ما در بالا آوردیم، معلوم کرده بودند. عبداللطیف ابن‌عبدالله‌العباسی دومین ویراسته‌گر متن حدیقه در مقدمه‌یی که بر متن ویراسته شدهٔ منظومهٔ سنایی نگاشته است، می‌نویسد که او تنها پس از این که‌تفسیری را بر مثنوی رومی به‌پایان برد به این کار بزرگ آغاز کرده است، زیرا حدیقه سنایی و مثنوی رومی همچون شرح موضوع یگانه‌یی هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل.[۵۳]

به‌عقیدهٔ او پاره‌یی از اشعار مثنوی تنها تفسیری بر مطالب معین از حدیقه است و همان اندیشه در آن به‌شکل فشرده‌تری آمده است. این نظر عبداللطیف تا اندازه‌یی درست است. مثنوی رومی از لحاظ شکل بدیعی در وابستگی مستقیم‌به عطار است، و او از لحاظ ساخت، تقلیدی از حدیقهٔ سنایی. هردو اثر فاقد طرح دقیق و معینی هستند و هر دو شاعر تلاش دارند همهٔ خطهٔ آیین تصوف را در برگیرند.[۵۴] عطار هیچگاه جرأت نکرده بود به چنین کار بزرگی دست بازد وهمهٔ آثار او توضیحی است باریک و حداکثرچند ماده از سیستم پیچیدهٔ تعلیمات تصوف. جلال‌الدین رومی جسارت بیشتری داشت و در راه پدید آوردن اثری همتای دائرة‌المعارفی که بتواند برای درویشان فرقهٔ او جایگزین سایرکتابها شود، کوشش کرد. این تلاش او با هدفی که سنایی در برابر خویش نهاده بود[۵۵] هماهنگی داشت و در این باره عبداللطیف کاملا محق است.

با این همه، ترتیب مثنوی با ساخت حدیقه تفاوتهای زیادی نیز دارد. در حالی که بخشهای جداگانهٔ اثر سنایی، کاملا مستقل‌اند و با یکدیگر پیوندی ندارند. مثنوی واحد یکپارچه‌یی است که نمی‌توان هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن راه داد. اما این یکپارچگی، معلول طرحی معین نیست که رومی آن را رعایت کرده باشد. به

۵۳. بنگرید: مقدمهٔ عبداللطیف، نسخهٔ خطی حدیقه، موزهٔ آسیایی، ش ۵۷، ورق ۲ الف. (برای تفصیل بیشتر بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۱۲).

۵۴. مقابله شود با پیشین، حواشی ۳۱.

۵۵. مقابله شود با: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۷-۴۳۸، ۴۵۴ - ۴۵۵ ه.ت.

احتمال زیاد چنین طرحی هیچگاه وجود نداشته است. رومی نخستین حکایت را می‌نگارد و در آخر آن به‌توضیح استعاراتی که شالودهٔ آن راتشکیل داده است می‌پردازد و در این توضیح به اندرزی مهم اشاره می‌کند که به‌نوبهٔ خود باید با حکایت استعاری دیگری توضیح داده شود و این حکایت ضرورت تفسیری دیگر را ایجاب می‌کند و بدین‌سان در سرتاسر منظومه، حکایات و بخش نظری بایکدیگر در می‌آمیزند. هنوز نخستین داستان به‌انجام نرسیده است که او غالباً به موضوعی دیگر می‌پردازد و از این رهگذر ترکیب بسیار پیچده‌ای پدید می‌آید که یادآور افسانه‌های مردم خاورزمین است. بدین‌سان، سومین مرحلهٔ تکامل حکایات افزوده شده بر شعر تصوف را مشاهده می‌کنیم. در آثار عطار این حکایات، زنده‌تر و تقریباً مستقل شده بودند و در عین حال از اندیشهٔ اصلی منظومه نیز پیروی می‌کردند. اما این حکایات سرانجام در مثنوی از قید اندیشهٔ اصلی رهایی می‌یابند، شرح و تفصیل را به دنبال خود می‌کشند و تأثیر مجموع را برخود حس نمی‌کنند. البته بدین‌سان، پیوند منطقی کاملا بر هم می‌خورد و به‌جای آن، این اثر دارای قابلیت حیاتی و درک بیشتری می‌شود. پراکندگی و سروسامان یافتن اندیشه در اثر عطار تنها محدود به‌یک فصل است ودر مثنوی یک کتاب (دفتر) کامل‌از منظومه رادر برمی‌گیرد، زیرا استنتاج واقعی و نهایی را ما تنها در پایان این بخشهای بزرگ اثر می‌بینیم که هیچ وابستگی به یکدیگر ندارند. رومی از تجارب اسلاف بهره‌گرفت و در عین حال شکل نوینی پدیدآورد که به احتمال زیاد آثار مردم سرمشقی برای آن بوده است.

۷

گامی دیگر به‌پیش گذاشته می‌شود، و حکایت و امثله کاملا از چهارچوب منظومهٔ عبرت‌آموز و تعلیمی آزاد می‌گردد و همچون رسان مجازی و استعاری، موجودیت مستقلی کسب می‌کند. این گام را جامی برداشت، و درپی او برخی ازمقلدان دوران پس از ادبیات کلاسیک. و آثاری چون سلامان و ابسال جامی، گوی و چوگان عارفی یا شاه وگدای خلیلی همان حکایات افزوده شده برمنظومه‌ها هستند، که به‌میزان بزرگی گسترش یافته و زندگی مستقلی کسب کرده‌اند. همهٔ عناصری را که این رسانها از آنها

تشکیل شده‌اند، می‌توان بدون استثنا در آثار عطار دید. اما در آثار عطار می‌توان گفت که آنها هنوز در نطفه هستند، در حالی که در اینجا گلهای فراوانی داده‌اند. این کار در عین حال گامی نیز به‌پس بود و ظاهراً آن نیرویی که اثری بزرگ چون مثنوی رومی ایجاد کند، در بین شعرای متأخر وجود نداشت. خطوط اصلی و سادهٔ بیان داستان در اینجا در زیر شرح جزئیات و زبان سنگین نمادهای استعاری مدفون گردیده که از ژرفای منظومه کاسته و برسطح آن می‌افزاید. آرمانهای والای تصوف در دریای واژه‌ها غرق شده و ورزیدگی عالی‌هنری شاعر، درعمل چندان رسا و مؤثر نیست. البته این نکته اساساً به دورهٔ بعداز کلاسیک [بعداز عبدالرحمن جامی — م.] مربوط است، زیرا در منظومهٔ جامی پدیدهٔ کاملا ویژه‌یی هست که تحلیل آن چندان آسان نیست. منظور نگارنده، منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی است که از سایر آثار او گسترش بیشتری در خاورزمین یافته است. خاور شناسان اروپامعمولا این منظومه‌را اثری می‌دانند که شالودهٔ آن را منظومه‌یی به‌همین نام از فردوسی تشکیل می‌دهد.[۵۶] اما مسألهٔ منابع منظومهٔ جامی‌را به‌هیچوجه نمی‌توان به این آسانی حل کرد. نخست این که دراثرجامی ازطرح منظومه‌یی که به‌فردوسی‌نسبت می‌دهند، دوری وانحراف بزرگی به‌چشم می‌خورد. دوم این که در یوسف و زلیخایی که به فردوسی منسوب می‌دارند، اثر و نشانی ازجهانبینی تصوف به‌چشم نمی‌خورد. این منظومه انباشته از روح کامل دین رسمی است ومؤلف آن، تغییرات قرآن را دربارهٔ این موضوع، و سنتهای مربوطه راپیگیرانه رعایت می کند ولی در منظومهٔ جامی، برعکس، یک اثر بارز تصوف را مشاهده می کنیم. بازیگران اصلی آن، جنبهٔ نیمه‌تاریخی خود را از دست داده و به‌نمادهای استعاری و مجازی بدل شده‌اند. تقریباً در هرسطر محسوس است که در اینجا با یوسف زیباروی انجیل سروکار نداریم و پیامبر قرآنی [یعنی یوسف — م.] تنها جلوه‌یی از روح‌الهی است که انسان رابه سوی الوهیت می‌برد. برای حل مسألهٔ منابع منظومه، بی‌شک ضروری است که باید به داستان استعاری‌انصاری که در بالا به‌آن اشاره شد و همین موضوع در آن طرح گردیده است، اشاره کنیم.[۵۷] در این صورت ما خواهیم‌توانست ارتباط بین جامی و انصاری را که

۵۶. دربارهٔاینکه آیا این اثر واقعاً از فردوسی‌است یا نه مقابله شودبا **فرهنگ کتابشناسی ۲**، ش ۸، ص ۱۵۸-۱۵۹ به‌زبان روسی ه.ت

۵۷. ظاهراً نسخهٔ خطی منحصر به‌فرد *India Office* که در صفحات قبل به‌آن اشاره شد، ←

جزئیات بسیاری از منظومهٔ یوسف و زلیخای جامی می‌توانند توضیحی برای آن باشد معین کنیم. کاری که جامی درسورد طبقات انصاری انجام داده گواه آن است که جامی بارها اثر انصاری را خوانده است. اگر این نظریه تأیید شود، آنگاه خواهیم توانست پیدایش منظومهٔ استعاری رسان را که مربوط به‌دوران متأخر رشد تصوف است، در زیر دو تأثیر توضیح دهیم. از یک سو تأثیر سرمشق انصاری، و از سوی دیگر تأثیر تحول داستانهای افزوده شده در آثار عطار و رومی.[۵۸]

متأسفانه این استنتاج تنها هنگامی تحقق خواهد یافت که اثر بسیار پراهمیت انصاری به‌شکل متن انتقادی در دسترس محافل وسیع خاورشناسان باشد.

در پایان چند یادآوری دیگر نیز در کار است: چهارگونهٔ اصلی منظومهٔ عبرت‌آموز و تعلیمی تصوف را معین کردیم، ولی این بدان معنی نیست که اشکال دیگری نمی‌تواند باشد. ادبیات زنده اگر اجباراً به نقشه و طرحی مرده تبدیل شود، خطرهای بسیاری دربر دارد و زورگویی و تحمیل عقیده نیز از آن بر کنار نیست. نگارنده کوشیده است که در نمونه‌های مشخص، نشان دهد که چگونه سبک ادبی پدید می‌آید وعملا بدان‌سان که خواست زندگی است رشد می‌کند. تقریباً هر شاهکار ادبیات فارسی، دارای تاریخ و سرنوشت و پژواک و ادامه‌یی است که زندگی ادبی ایران آن را ایجاب کرده است. نزدیکترین وظیفهٔ ایرانشناسان آن است که دقیقاً این رشته‌های نامرئی که ادبیات فارسی را در واحد جدایی‌ناپذیری به‌هم پیوند داده است، بیابند.

این کار تنها آغاز شده است، زیرا تا کنون تاریخ ادبیات فارسی تقریباً یکسره به‌شکل آمار و بدون در نظرگرفتن ارتباط توارثی (ژنه‌تیکی) نگارش می‌یافت. از همهٔ تاریخهای ادبیات فارسی‌تنها بررسی سلیس و روان ه.اته ادبیات پارسی نوین می‌تواند دارای ارزشی علمی باشد،[۵۹] زیرا تنها در این کتاب است که برای تقسیم تاریخ

→ هنگام نگارش در دسترس یوگنی برتلس نبوده است. بیتی که در زیر از باباکوهی می‌آید نشان می‌دهد که صوفیه در آغاز سدهٔ پنجم هجری ازسیمای یوسف برداشتی نمادی داشته‌اند:

زچاه تن چو برآریم یوسف جان‌را　　　کمند گیسوی توهست عروة‌الوثقی ـ م.ت.

۵۸. نوعی از رمان استعاری را در آثار عطار نیز مشاهده می‌کنیم. این رمان عبارت است از خسرونامه که در نگارش کوتاه، خسرو و گل نامیده شده و در اثر زنده‌شدن حماسهٔ رومانتیک نماد استعاری تصوف به‌وجود آمده است.

59. Ethé, *GIPh*

ادبیات نه اینکه طبق فهرست مؤلفان، بلکه طبق سبکهای ادبی گزینش شده است. کار هانه را باید ادامه داد. اما در این جا به اشکالی برمی‌خوریم که در این بحث بسیار چشم‌گیر است. این مانع همانا عدم وجود سنتهای انتقادی به‌اندازهٔ کافی است که به هیچوجه از نقطهٔ سکون حرکت نمی‌کند. شمارهٔ ستون انتقادی چاپی در مقایسه با ادبیات عظیم‌فارسی، بسیارناچیزاست. بزرگترین شاهکارها رامی‌توان‌تنها در گنجینه‌های بزرگی یافت که تنهاتنی چند از پژوهشگران بر آن دسترسی دارند. این شاهکارها نباید دیگر به‌عنوان اشیاء کمیاب زینت‌بخش قفسه‌های گردآلود کتابخانه‌های انگشت‌شمار باشد. تنها در چنین صورتی است که حرکت به پیش ادامه خواهد یافت. وظیفهٔ همهٔ ایرانشناسان این است که این شروط را تا حدامکان مراعات کنند.[۶۰]

۶۰. البته امروز نسبت به‌سال ۱۹۲۷ میلادی که این مقاله درآن سال نگارش یافته، وضع نسبتاً تغییر یافته است. ه. ت.

حوریان بهشتی

مسألهٔ پیدایش تصور دربارهٔ حوریان بهشتی... هنوز باز گشوده نشده است. از اطلاعاتی که دربارهٔ دین پیش از اسلام تازیان در دست داریم، آشکار است که اعراب بت‌پرست از مفهوم حوری خبری ندانسته‌اند. از این رو، حوری باید یا مستقلا ابداع شده و یا منشأ آن در دینی دیگر باشد. گمان نخست به هیچ‌وجه واقعیت ندارد. بررسی دقیق جزئیاتی که در این اواخر به‌وسیلهٔ خاورشناسان اروپایی صورت گرفته‌است، به‌خوبی نشان می‌دهد که... روایت از نمایندگان سایر ادیان بوده و کوشش شده است که شکل آن برای هدف معین، یعنی دین یگانهٔ اعراب، سازگار و موافق گردد. بدین‌سان، اگر برفرض، تصور حوریان بهشتی از دینی دیگرسرچشمه گرفته باشد، باید سیمای آنها را در یکی از ادیان مسیحی، یهودی، و زرتشتی جستجو کرد.

دین یهود را باید بی‌درنگ از این فهرست بیرون کشید، زیرا با آن که این دین درسده‌های میانه فلسفه‌یی ظاهر فریب عرفانی و الهی پدید آورد که در بسیاری از موارد با عرفان اسلامی در تماس بود، ولی نمی‌توان در زمان پیدایش اسلام در این فلسفه وجه تشابهی یافت که توضیحی برای تصورات مربوط به‌حوریان بهشتی باشد.

آ. ونسینگک[1] درحوریان، فرشتگان عیسویان را می‌بیند. مشکل بتوان با این نظریه موافقت کرد: در چنین صورتی، یگانه وجه شبه *Tertium Comparationis* این نکته‌خواهد بود که هم حوریان و هم فرشتگان مسیحیان از ساکنین بهشت‌اند. جنبهٔ احساسی[2] که درحوریان‌بسیارمشهود است، درمسیحیت عموماً مفهومی‌ندارد وبی‌معناست و ما می‌بایست چنین پنداریم که اخبار دریافت شده از مسیحیان درست نبوده و

۱. بنگرید: EI, II, *Hur*

۲. رنگ احساسی را نمی‌توان یکسره به‌فعالیت مفسرین متأخر منسوب داشت. عبارات قرآن چون: لهم فیها ازواج (برای‌آنها در آنجا زوجهایی هستند) (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵- سورهٔ ۴، آیهٔ ۵۷) از همان آغاز می‌بایست تأثیری براحساس داشته باشند.

یا مسیحیان آن را به درستی تفهیم نکرده‌اند. اما مشاهده می کنیم که سایر روایات مسیحی... بازتاب بسیار درستی از نظریات مسیحی و داستانهای تورات است که با استادی و مهارت برای مقصود از آن نتیجه‌گیری شده است.

پس، تنها دین زرتشت باقی می‌ماند. ای. گلدتسیهر در مقالهٔ بسیار درخور نگرش خود، مناسبات اسلام و دین زرتشت و این امر را... نشان داده است.[۳] متأسفانه خاورشناسان این موضوع را که اهمیت بسیار بزرگی دارد پی‌گیری نکردند و در هر صورت نگارنده از پژوهشهای تازه‌تری در این رشته آگاهی ندارد.

آ.ونسینگ[٤] در مقاله‌یی که پیشتر به‌آن اشاره شد، نظریهٔ ج. سیل را در این سورد می‌آورد که بیدایش حوریان از دین زرتشت مایه‌گرفته است و ضمناً باور دارد که این نظریه بطور قطع به‌وسیلهٔ ر. دزی[۵] رد شده است و چنین می‌پندارد که از این رهگذر نادرستی کامل این نظریه به‌اثبات رسیده است. اما هنگام بررسی دقیق اثری که ونسینگ آن را اقتباس کرده است، روشن می‌گردد که این مسألهٔ پیچیده، روش بسیار محتاطانه‌یی را نسبت به‌خود ایجاب می‌نماید. ج. سیل نظریهٔ خود را بر مأخذ سد در بندهشن استوار می‌سازد که در آن، هنگام توصیف خوشیها و شادکامیهای بهشت، از فرشتگان سیاه چشم (حوران بهشتی) یاد شده است. ر. دزی در پاسخ تذکر داده است که او سد در بندهشن را اثری متأخر می‌شمارد که بسیار ناشیانه و با بهره جستن از نوشته‌های دیگران و زیر تأثیر شدید اسلام نگارش یافته و اقتباسی از نظریات اسلامی است که با همهٔ نظریات دین زرتشت از بیخ وبن مغایرت دارد.

دلیلی در دست نیست که بر درستی عقیدهٔ ر. دزی تردید کنیم و نظریهٔ ج. سیل در برابر انتقاد تاب مقاوست ندارد. اما حق داریم بگوییم که هنگام بررسی‌تاریخ اصطلاح و مفهوم‌حور، نبایدبرای مباحثهٔ ج. سیل و ر. دزی اهمیتی‌قائل‌شویم. ج. سیل نظریهٔ خود را برشالودهٔ مطالبی استوار می‌سازد که بسنده نیست، و ر. دزی با کمک ترجمهٔ اوستا که به‌دست کلیکر انجام گرفته و زمانی اهمیت زیادی داشت و اکنون دیگرگمان نمی‌رود که درخور نگرش باشد، نظریهٔ او را رد می کند. هیچیک از دو مؤلف به یکسان صلاحیت حل این مسأله را نداشته‌اند و به‌هیچوجه مارا به‌حل مسأله

3. Goldziher, *Islamisme* p. 1 sq.
4. Sale, *Koran*, p. 72 5. *Dozy*, p. 154, note.

نزدیک نکرده‌اند و اگر آ. ونسینگ به‌آنها استناد نکرده بود، می‌توانستیم اساساً به این مباحثه توجه نکنیم.

مقالهٔ او این نظر را در خواننده بر می‌انگیزد که گویا پیدایش تصورات مربوط به حوریان را نباید به‌هیچوجه به‌دین زرتشت کشانید. اما این نکته، به روشنی نمایان است و در این بررسی می کوشیم تا آنجا که امکان دارد آن را مشاهده کنیم. البته نباید انتظار داشت که در دین زرتشت تجسمی در بارهٔ حوریان بیابیم که در رنگ و آهنگ ویژهٔ اسلام باشند. دین زرتشت تجرید را برتر می‌داند و در این دین مفاهیم تجریدی و صفات‌اهورایی به‌آسانی به شخصیتهای معنوی بدل می‌گردند ولی تجسم تبدیل این پدیده‌ها به‌سیما و شکل، چنان نیست که با احساس، لمس و رؤیت‌شود. واژهٔ حور را نیز نمی‌توان در زبانهای ایرانی جستجو کرد. به‌رغم کمی رواج این واژه در بین اعراب، پیدایش و منشا عربی آن مورد تردید نیست و حواشی مربوطه در تفاسیری که بر قرآن نگاشته شده‌اند، براین‌گفته‌گواهی می‌دهند. در نتیجه، باید تنها روشن سازیم که درالهیات زرتشتی سیمایی وجود دارد که به‌مفهوم مورد نظر ما نزدیک باشد، تا اینکه بتوان وجود تأثیر آن را نیز حدس زد.

... حوری پاداشی است که به‌مؤمن پس از سرگش داده می‌شود و روشن است که مؤمن این پاداش را پس از مرگ تنها در جنت دریافت می کند.[۶] این نکته دارای اهمیت خاصی است. در متون متأخر خاطرنشان می‌گردد تا زمانی که انسان در این دنیای زمینی است، بر حوریان دسترسی ندارد.[۷] اگر انسان آن حوری را که‌برای اوگزیده شده در این دنیا ببیند، بدان معنی است که دوران زندگی او در جهان به‌پایان رسیده و بزودی به‌جهان مردگان خواهد پیوست. در نتیجه ما باید در دین زرتشت نیز تجسم سرنوشت انسان را پس از مرگ مورد بررسی قرار دهیم، زیرا در اینجا می‌توان انتظار داشت که زودتر قرینه و همسان حوریان را بیابیم. با آن که اوستا کامل نیست وکمبودیهای بسیار دارد، اما سنت پارسیان، برخی تصاویر بارز از زندگی پس از مرگ را برای ما نگاهداری کرده است. منظور نگارنده شرح هادخت نسک و ارتای ویرازنامک است[۸] که درآنجا نخستین احساس روان پس از مرگ، تصویر می‌گردد. لحظهٔ

۶. مقابله شود با غزالی، احیاء علوم‌الدین، ج ۴، ص ۳۸۷.
۷. بنگرید: ضمیمهٔ پایان این مبحث.
۸. *Haug*, *West*, P. 18, 17, 15_28؛ هادخت نسک، ۲، ۱۸-۳۲.

بحرانی برای روان درسومین شب پس از مرگ و پیش از سپیده‌دم فرا می‌رسد. ازسوی نیمروز، نسیم مشکبویی بر می‌خیزد و در این نسیم در برابر او دایه‌نیای وی— کارهای نیک او وبی‌توان‌گفت عالیترین من معنوی وی —که در متن برای تشریح جزئیات آن کوشش شده است، پدیدار می‌گردد و کانینوکهرپه — در سیمای دختری پانزده ساله[۱۰] بازیبایی‌وصف‌ناپذیر نمودار می‌شود. روان از دوشیزه‌می‌پرسد که‌او کی و ازآن کیست، زیرا این روان در زندگی خود در جهان، زیباتر از او کسی را ندیده است. دختر پاسخ می‌دهد که او دایه‌نیای مرد با ایمان است که در پرتو پندارنیک، گفتارنیک و کردارنیک او بـه چنین زیبایـی و جمال رسیده است. گناهکار نیـز همین سرنوشت را دارد منتهی دایه‌نیای او البته در سیمای دختری بد چهر و عبوس و بد رایحه است. بدین‌سان دایه‌نیا نخستین موجود روحی است که روان انسان پس از مرگ با آن روبرو می‌گردد.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت:

نخست این که: چون سیمای دوشیزه سازگار و موافق با زندگی زمینی انسان است، خود بخود چنین‌گمانی پیش می‌آید که این دوشیزه پاداش و یا کیفر زندگی زمینی اوست. چنین‌تفهیمی با روح‌دین رسمی مغان زرتشتی‌مغایر است، اما با وجوداین، در اعتقادات مردم که بدون شک تـا اندازه‌یی از تفاسیر رسمی انحراف داشته است، می‌توانسته وجود داشته باشد.

دوم این کـه: دایه‌نیا بخشی ازموجـودیت پیچیدهٔ روحی انسان است که پس از مرگ با اروان یعنی روان [روح] پیوند می‌خورد. آیا نمی توان چنین پنداشت که این پیوستن در برخی رسائل زرتشتی به‌شکل گونه‌یی ازدواج معنوی تصویرشده بـاشد؟ البته در متنی که تا زمان مـا رسیده است اشاره‌یـی نیز به‌چنین تفسیری نیست. اما می‌دانیم که تنها بخش کوچکی از الهیات پردامنه و بسیار رشد یافته‌یی که نظریات بسیاری ازفرقه‌های زرتشتی در آن تشریح شده بوده، تا روزگار ما رسیده است.[۱۱]

اگر ممکن می‌شد که این فرضیات اثبات‌گردد، آنگاه لازم می‌آمد که نمونه‌های حوریان را نیز در همین‌جا جستجو کرد. دوشیزگان زیبای ساکن دنیای ارواح، پاداش

۹. خوش دین، کنش خوش = دین نیک و کار نیک.

۱۰. به‌سن وسال دوشیزه باید توجه داشت، که‌آن را درشرح وتوصیف حوریان نیز می‌یابیم.

۱۱. تذکر این نکته لازم است کـه در ایران دوران اسلام واژه‌های «عشق» و «ازدواج» عادی‌ترین استفاده‌ها برای معنویات ناب بوده است.

در ازای اعمال حسنه و عروسان روحی — از ویژگیهای حوریانی است که در هر تفسیری ذکر آنها آمده است.

ممکن است گفته شود این ترتیب بر زمینه‌یی است که نمی‌توان آن را بر اساس متون موجود اثبات کرد. اما سیمای الاهه‌یی که شرح آن نگارش یافته است در دین زرتشت و تعلیماتی که از آن ناشی گردیده به‌خوبی معلوم و نمایان است. ما در بخشهای باستانی‌تر اوستا گرایش بسیاری به‌تجسم بدیده‌ها می‌یابیم. حتی بدیده‌یی اهورایی همچون اردویسورا آناهیتا[12] در سیمایی که تقریباً جزئیاتش همسان با شرح دایه‌نیا در هادخت نسک و ارتای ویراز است در برابر زرتشت پیامبر پدیدار می‌شود. در تعلیمات مانی نیز که متأسفانه تا کنون اطلاعات ما در بارهٔ آن کافی نیست همانند آن را می‌بینیم. البته بدرستی نمی‌دانیم که چه نقشی رابه کانیک روشن— παρθένος τοῦ φωτός (الاههٔ روشنایی) می‌بخشیدند، اما اهمیت آن را در تعلیمات مانی‌گرایانه نمی‌توان انکار کرد. دومین قطعه در تعلیمات مانی *Manichaische Studien* ک. زالمان[13] نشان می‌دهد که در این تعلیمات ارواح پست نیز به‌شکل دختر تجسم می‌شده‌اند:

Yeg paydag but wakhs-i Khwarasan_wimond pat des_i kanizak u-s Pursit o man

در این هنگام روح [پاسدار] مرزهای سرزمین خاور [خراسان در زبان پهلوی=خورآیان در پارسی دری، جایی که از آنجا خورشید سر می‌زند، سرزمین خاور—م]، در سیمای دوشیزه‌یی بدیدار شد و از من پرسید...

همچنین رواست بپنداریم که در تعلیمات مانی الاههٔ روشنایی از تجسم احساسی برکنارنبوده است و افسانهٔ معروف آذخوتنا بخوبی نشان می‌دهد که این الاهه با این سیمای احساسی مربوط می‌شده‌است و احتمال دارد که مانی این مطلب را از تصورات زرتشتی که در بین مردم گسترش داشته است، گرفته باشد.

من به‌خوبی درک می‌کنم که این طرز تفکر به‌هیچ روی بطور قطع این

12. Aban - Yast, XXX 13. Salemann, *Bd I*, S. 3

نظریه را اثبات نمی کند که حوریان در زیر تأثیر دین زرتشت پدیدار شده باشند. هدف نگارنده نیز این امر نبوده است.

نگارنده تنها می‌خواهد ثابت کند که احتمال چنین اقتباس نه تنها حذف نمی‌شود، بلکه برعکس، درهمینجاست که ما می‌توانیم زودتر از هرجای دیگر همانند حوریان... را بیابیم. شاید پژوهشهای بعد درسمت وجهتی که در بالا تعیین گردیده است بتواند به‌پیامدهای مهمتری برسد. درهرصورت، این راه بی‌تردید غیر قابل قبول نبوده و هدفی که به‌آن می‌انجامد ارزش آن را دارد که در آن راه کوشیده شود.

*

دنبال کردن جریان بسط مفهوم حوری... بسیارشایان‌توجه است. برفرض که حوریان... همان موجودات روحی زرتشتی هستند که تغییر شکل داده و به سیمای دوشیزگان جلوه می کنند. در چنین صورتی باید پذیرفت که نظریات زرتشتی در سطح دید بادیه‌نشینان که فاقد هرگونه متافیزیک است، قرار داده شده. کهنترین تفاسیر، چیز دیگری برآن نمی‌افزاید. طبری درتفسیر بزرگ خود،[۱۴] همانند پیشینیانش‌نوشته های قرآن را با دقتی بسیار مراعات می کند. او تنها به احادیث بسیار زیادی استناد می‌جوید که رنگ احساسی‌دارد ومفهوم اولیه‌راکه در قرآن آمده است بسط می‌دهد. سایر تفاسیر سنت و تصورات تودهٔ مردم نیز بر همین روال است. فقط تفصیلات احساسی افزایش می‌یابد که سرانجام به تصویری زنده تبدیل می‌شود. در این تفاسیر و تصورات زوجهای بهشتی به کنیزکانی مبدل می‌شوند که پیوسته درشباب و جوانی هستند وضمناً برای آنکه زوج بتواند التذاذ بیشتر احساسی داشته باشدهمواره دوشیزگی‌خودرا حفظ می کنند.[۱۵] البته با رشد فلسفهٔ اسلام چنین تعبیری نمی‌توانست به همان شکل باقی بماند. چنین رنگ احساسی سیمای حور، نمی‌توانست برای صوفیه که احساسات جنسی برایشان بیگانه بود و ریاضت‌کشان پا بر جایی بودند، ایجاد اشمئزاز نکند. احساسات صوفیه سربه‌سر به سوی سمتی‌ست دیگر. هدف والای تصوف عشق ابدی به‌بروردگار و البته پیوستن به‌او و Visiobeatifica (مشاهده فرح‌زا) است.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 142

15. Wolff. S. 199 sq.; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt*, S. 378

به‌آسانی ممکن بود راهی را که صوفی در مورد حوری می‌پیماید مشاهده کرد. اصول اصلی این راه عبارت بود از کنارگذاشتن هرپدیدهٔ احساسی از طریق تجدید تفهیم وپدید آوردن استعارات و کنایات. حتی‌رسوم حلاج‌نیز سرانجام برای صوفیه تنها به استعارات احساس روحی‌بدل شد. این اصول کلی‌می‌بایست درسیمای حور نیز تأثیر داشته باشد. متأسفانه تا امروز تعیین این امر که کدام یک از تفاسیر قرآن را باید کهنترین تفسیر عرفانی‌تلقی کرد و آیا تا زمان ما تفسیری به‌جای مانده که مربوط به دیرینه‌ترین دوران تصوف باشد، با دشواری روبرواست. نگارنده این هدف‌را در برابر خود نمی‌گذارد که در اینجا برای روشن‌ساختن کامل این نکته کوشش کند، بلکه می‌خواهد نقشهٔ اصلی پژوهشهای آینده را طرح کند. برای این منظور، تنها برخی از نظریات برجسته‌ترین نمایندگان صوفیهٔ سدهٔ هفتم‌هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) که دوران شکوفایی تصوف بوده و نظریات آنهانمونه های جالبی هستند، برگزیده شده است.

در تفسیر بزرگ ابن‌العربی بر قرآن[۱۶] نفسی شدن تصورات احساسی را در مورد حور مشاهده می‌کنیم. در تفسیرنخستین اشارهٔ قرآن به‌حور (سورهٔ ٤٤ آیهٔ ٥٤) گرایشی به مادی‌گرداندن سیمای حور می‌بینیم:

> والازواج لنفوسهم الحورالعین المطهرة عن الطمث و الفواحش و لقلوبهم النفوس القدسية المطهرة عن دنس الطبائع و كدرالعناصر ولاجنة لارواحهم لاحتجابهم عن المشاهدة[۱۷]

ترجمه: زوج نفسهای آنها حوریانی هستند شهلا [درشت چشم]، پاک از نظم ماهانه وپاک از بدی اخلاق و برای قلوب‌نفسها مقدس و از ناپاکی طبیعت و عناصری که روح را مکدر می‌سازد مبرا، اما برای روح آنان جنتی وجود ندارد زیرا آنها را نیازی به دیدن [پروردگار] نیست.

در اینجاگرایشی به سوی شکستن سنتهای کهن مشاهده می‌کنیم. اما تأیید اکید بر این که حوریان زوجهای نفس هستند و نیز قراردادن نفس و قلب در برابر یکدیگر،[۱۸] تا اندازه‌یی اشاره‌یی است به سیر بعدی اندیشه.

۱۶. ابن‌العربی، تفسیر. ۱۷. پیشین، ج. ۱، ص ۱۲.
۱۸. Hartmann, Al-Kuschairis Darstellung, Sjysq. نیز بنگرید به مطالب بعدی این نوشته.

در تفسیر سورهٔ بعدی قرآن (سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۲۰)، ابراز روشنتر نظریهٔ ابن‌العربی را می‌بینیم: در آنجا گفته می‌شود: والازواج أصناف روحانیات عالم القدس[۱۹] (و این همسران، گوناگونی روحیات دنیای مقدس‌اند). در نتیجه در اینجا هر پدیدهٔ جنسی و شهوانی در حوریان اکیداً نفی می‌شود: آنها تنها موجوداتی روحی‌هستند که پیوندی عرفانی را با روح انسانی جشن می‌گیرند. پس از آن، این نقطهٔ نظر یکسره مراعات می‌گردد وهمهٔ کیفیاتی که قرآن به حوریان منسوب داشته است درهمین زمینه تعبیر می‌شود. چنانچه برای توضیح جملهٔ قرآنی (سورهٔ ۵۵ آیهٔ ۵۶) قاصرات الطرف (نگاههای کوتاه)، گفته می‌شود:

مما یتصلون بها من النفوس الملکوتیه التی فی‌مراتبها وما تحتها سماویة کانت او أرضیة مزکاة صافیة مطهرة لایجاوز نظرها مراتبهم ولاتطلب کمالاوراء کمالاتهم[۲۰]

ترجمه: نفسهای ملکوتی که آنها [مؤمنین متوفی] به آنان می‌پیوندند و برابر آنها[۲۱] و یا پایینتر از آنها هستند، گذشته از این که پیدایش آنها آسمانی و یا زمینی باشدپاک وصاف و مطهر هستند؛ نگاه آنان [این نفسها] از مرتبهٔ آنها بالاتر نیست و آنها درطلب کمالی بالاتر ازکمال ایشان نیستند.

ابن‌العربی مقایسهٔ حور را با سنگهای گرانبها که در قرآن آمده‌اند کاملا همچون مفهومی استعاری ارزیابی می‌کند. چنانچه مقایسه با یاقوت[۲۲] به عقیدهٔ او چنین مفهومی دارد:

شبهت اللواتی فی‌جنةالنفس من‌الحور‌بالیاقوت لکون الیاقوت‌مع‌حسنه وصفائه و رونقه و بهائه ذالون‌احمر مناسب لون النفس[۲۳]

ترجمه: نفسهایی که در بهشت هستند، خود را با یاقوت می‌سنجند، زیرا، آن بجز زیبایی، پاکی و درخشندگی، سرخ‌فام است و مناسب رنگ نفس.

برای سنجیدن با مرجان [مروارید] درهمانجا چنین توضیحی‌آمده است:

۱۹. ابن‌العربی، تفسیر، ج۱، ص ۵۱. ۲۰. پیشین، ج. ۲، ص ۱۴۴.
۲۱. به‌جای مراتبها باید مراتبهم خوانده شود: مقابله شود بامراتبهم که دوباره‌آمده است.
۲۲. قرآن (سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۵۸). ۲۳. ابن‌العربی، تفسیر، ج۲، ص ۱۴۴.

و (شبهت) اللواتی فی‌جنة القلب بالمرجان لنایة بیاضه ونوریته[۲۴]

ترجمه: و دل [حوری] در بهشت از سفیدی و روشنی همسان مروارید است.

عبارات خیرات حسان (نیکان زیباروی) و حور مقصورات فی‌الخیام (حوریان پنهان در چادرها) (سورهٔ ۵۵ آیه‌های ۷۰و۷۲) چنین تفسیر شده است:

أی انوار محضة وسبحات صرفة لاشائبة للشر والامکان فیها حسان من تجلیات الجمال والجلال و محاسن الصفات. حور مقصورات فی‌الخیام أی مخدرات فی حضرات الاسماء بل حضرة الوحدة والاحدیه لاتبرزمنها بالانکشاف لمن دونها ولیس وراءها حد و مرتبة ترتقی الیها و تنظر الی مافوقها فهی مقصورة فیها[۲۵]

ترجمه: روشنایی پاک و بزرگی کامل بدون بدی و امکان گرایش به‌بدی[۲۶] که نکوییها در آن است یعنی تجلی زیبایی و بزرگی و کرامات [الهی]. حوران پنهان در چادرها یعنی در مرتبهٔ اسماء [الهی] و یا درست‌تر در وحدت واحدیت که از آنجا بیرون نمی‌آیند و پوشش خود را برابر آنهایی که پایین‌ترند می‌گشایند و در آن سوی این [مرتبه] مرز و مرتبه‌یی نیست که آنها بتوانند بالا روند و به آن نگاه کنند، از این‌رو آنها در آنجا پنهان هستند.[۲۷]

و سرانجام بخشی دیگر از تفسیر ابن‌العربی را بر آیات قرآن (سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۲۲) می‌آوریم که تفسیر عبارت «حور عین (حوران شهلا) بطور دقیق و بدون تردید در روح معنوی است:

وحور عین من تجلیات الصفات و مجردات الجبروت و مافی مراتبهم من‌الارواح المجردة[۲۸]

ترجمه: و حوران شهلا یعنی تجلی صفات و موجودات روحی از دنیای جبروت و ارواح پاک که از مرتبهٔ آنهاست.

۲۴. پیشین. ۲۵. پیشین، ص ۱۴۵.
۲۶. امکان یعنی آنچه محتمل است اما وجود آن حتمی نیست.
۲۷. مقابله شود با: Nicholson, *Studies*, p. 91, note1.
۲۸. ابن‌العربی، تفسیر، ج۲، ص ۱۲۶.

بدین‌سان در اینجا قید سنت یکسره به‌دور انداخته شده است. زوجهای جنسی... سرانجام به‌پدیده‌یی الهی‌بدل گشته‌اند. ابن‌العربی نیز همانند سایر عرفا درجات متعددی برای پاکیزگی روح قائل است و هریک از این مراتب برای خود دارای بهشتی است ودر هر بهشت حوریان در خور آن مرتبه از صفات الهی و یا ماهیت الهی هستند که مطابق با آن مرتبه است. ماهیت روح پاک شدهٔ انسان، از بهشت روح و بهشت دل پرواز می‌کند وبه مرتبه‌یی می‌رسد که درآنجا اسماء الهی ناپدید می‌گردند و حوریان تنها بازتابی از احدیت خدا هستند. این نوشته را می‌توان با نظریات همانندی که در سایر آثار ابن‌العربی هستند تکمیل کرد و افزودگیهایی به‌آن بخشید ولی هدف نگارنده این نیست که تصویر بزرگتری از نظریات ابن‌العربی ترسیم کند. این نکته ما را در ژرفنای موضوع دیگری خواهد برد که فعلا از آن دوری می‌گزینیم، زیرا بایستی برای داشتن تجسمی روشن از نظریات سایر صوفیه، نظریات عدهٔ دیگری را نیز بررسی کنیم. شاید در نقل‌قولهای پیشین، نکات مبهم بسیاری باشد. اما هنوز از نتیجه گیری دربارهٔ نظریهٔ اصلی ابن‌العربی دور هستیم وپیش از این که حق‌ارزیابی نظریات این فیلسوف راکه مورد توجهٔ ماست، داشته باشیم باید کار زیادی در بررسی و پژوهش اثر بزرگ او فتوحات و فصوص انجام دهیم. در بررسی مسأله‌یی که هدف اصلی این نوشته است، اقتباسهای موجود به اندازهٔ کافی گویاست و نگارنده برآن است که به همینها بسنده کند.

می‌پردازیم به شخصیت ویژهٔ شیخ نامی نجم‌الدین کبری (۵٤۰ــ۶۲۳ هجری/۱۱٤۵ ــ۱۲۲۶ میلادی).[29] تفسیر بزرگ نجم‌الدین کبری بر قرآن، برای حل مسألهٔ مورد نظرما دارای اهمیت فراوانی است. بخشی از تفسیری که او به عربی نگاشته و حاجی خلیفه از آن به عنوان عین‌الحیوة یاد کرده است،[30] به وسیلهٔ نگارنده در شعبهٔ نسخ خطی کتابخانهٔ همگانی پتربورگ یافت شده است.[31] در ورق ۱ الف یادداشتی از یکی از شاگردان شیخ هست که درآن خبر داده می‌شود این تفسیر را شیخ بزرگ خوارزم تا سورة‌النجم آورده است اما مرگ به شیخ امان

۲۹. در مورد زندگینامهٔ شیخ رجوع شود به مقالهٔ نگارنده که در سال ۱۹۲۴ میلادی زیر عنوان رباعیهای شیخ نجم‌الدین در گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی چاپ شده است.

۳۰. حاجی خلیفه، ج۲، ص ۳۸۰.

۳۱. نسخه‌های خطی عربی، کتابخانهٔ همگانی، سری نوین، ش ۱۷.

نداد که اثر خودرا به پایان برساند. این شاگرد که نام او معلوم نیست، می‌نویسد که وی با الهام الهی کار شیخ را ادامه داده و به پایان برده است. این اثر برای پژوهش در تصوف دارای اهمیتی وافر است، زیرا در آن غیر از تفاسیری بزرگ که تنها دربارهٔ مفاهیم عرفانی است، دربارهٔ مسائل مشکل نیز توضیحاتی داده شده که گاهی اوقات به‌مقالات مستقلی دربارهٔ مهمترین مسائل تصوف تبدیل شده‌اند. متأسفانه این نسخهٔ خطی ناقص تفسیر، تنها تا سورةالحجر است و فقد تفسیر آن مطالب اصلی است که در آن دربارهٔ حور سخن رفته است (سورهٔ ۵۵، آیه‌های ۵۶ — ۷۲، سورهٔ ۵۶ آیهٔ ۲۱). اما از آنچه که باقی مانده نیز می‌توانیم تجسم روشنی از نظریات این شیخ دربارهٔ حور داشته باشیم.

در نخستین بخش که در آن دربارهٔ حور سخن می‌رود (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵) واژه ازواج را می‌بینیم که درتفسیر دربارهٔ آن توضیح داده می‌شود: ازواج من ابکار الغیب الخ[۳۲] واژهٔ غیب باید در اینجا همچون مفهوم عالم‌الغیب (جهان ارواح) تلقی شود و در نتیجه این زنان دوشیزگانی روحی و دوشیزگانی از جهان ارواح هستند که تفاوت محسوسی با مفهوم سنتی دارند. تفسیر دومین مورد مشاهدهٔ این واژه (سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۵) دارای اهمیت بیشتری است. در تفسیر استعاری شرح بهشت چنین می‌خوانیم:

ولهم ازواج من نظرات الحق المطهرة من الحدوث کما قال تعالی «وسقاهم ربهم شرابا طهورا»[۳۳] فمن ملک الازواج المطهره تتولد الاخلاق المطهرة[۳۴]

ترجمه: و به آنها همسرانی می‌رسد که با نظر حق از هر چیز گذرا پاک شده‌اند و چنان که خدای تعالی فرمود است پروردگار نوشابهٔ گوارای آنها را به‌آنان می‌دهد و برای کسانی که دارای همسرانی پاک هستند اخلاق پاک زاییده می‌شود.

و سرانجام تفسیر (سورهٔ ۵۵ آیهٔ ۷۲):

لهم فیها ازواج من تجلی صفات‌الجمال و الجلال مطهرة من الوهم والخیال[۳۵]

۳۲. ورق ۸۳ الف.
۳۳. سورهٔ ۷۶، آیهٔ ۲۱.
۳۴. ورق ۸۳ الف.
۳۵. رجوع شود به‌عین‌الحیوة، ورق ۱۱۴ ب.

ترجمه: آنها در آنجا همسرانی به‌دست می‌آورند که تجلی صفات زیبایی و بزرگی و پاک از وهم و خیال‌اند.[۳۶]

بدین‌سان، نظریات نجم‌الدین کبری، بطور کلی، بانظریات ابن‌العربی سازگار است: حوریان فاقد جسم و حس‌اند، و برعکس، تجلی صفات الهی هستند ویگانه امکان روح انسان مشارکت در مشاهدهٔ فرح‌زا (Visio beatifica) است. فعلا نمی‌توان‌گفت که سرچشمهٔ این تفهیم، عقاید ابن‌العربی است، یا عقایدی دیگر. چنین توضیحی‌را در رسالهٔ نصیرالدین طوسی عارف و اخترشناس مشهور یعنی مبدأ و معاد می‌بینیم. در فصل نوزده این اثر که دربارهٔ مسألهٔ مورد نظر ماست چنین می‌خوانیم:[۳۷]

فصل نوزدهم اشارت‌بحور عین. چون دیدهٔ بصیرت مرد (ورق ۱۹۰ ب) مؤمن (درچاپ سنگی — موقن) بکحل توفیق گشاده شود و ابراهیم‌وار بر مطالعهٔ ملکوت هر دو کون قادر شود (در چاپ سنگی افزوده‌شده است — آیه) «وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین»[۳۸] واردان[۳۹] حضرت عزت را که از پردهٔ غیب ظهور میکنند و در یک‌یک ذره از ذرات کائنات خویش را (خویشتن را، چاپ سنگی) بواسطهٔ نور تجلی جلوه می‌دهند مشاهده کند. ولامحاله چنانکه کفته‌اند (آمد، چاپ سنگی) هریکی در (به، چاپ سنگی) نیکوترین صورتی‌از صور مخلوقات متمثل شود مانند آنچ در قصهٔ مریم‌آمده است که «فتمثل لها بشرا سویاً».[۴۰] و چون‌تمتع از ان مشاهده جزبفیضان ابدی (اثری، چاپ سنگی) از عالم وحدت که

۳۶. Ethé, *GIPh*, S. 344 _ 348; Ethé, *Catalogue of the india Office* No 1807 که در آنجا این اثر آغاز و انجام نامیده شده است.

۳۷. چون نسخهٔ خطی این اثر در مجموعه‌های نسخ خطی بسیار کمیاب است، متن‌آن را از روی نسخهٔ بسیار عالی و کهن موزهٔ آسیایی <C 1102> 27 .Nov، ورق ۱۹۰ الف می‌دهیم. این متن در سال ۱۳۱۴ هجری نیز پس از متن مرصاد العباد نجم‌الدین رازی (در اینجا با علامت چاپ سنگی) چاپ شده است.

۳۸. سورهٔ ۶، آیهٔ ۷۵. ۳۹. !Sic، خوانده شود: وارات.

۴۰. سورهٔ ۱۹، آیهٔ ۱۷.

مفیض (مقتضی، چاپ‌سنگی) ازدواج ذات و صورت باشد با یکدیگر بر وجهی که مقتضی‌باتحاد بود صورت‌نبندد پس با هریکی (ورق ۱۹۱ الف) ازان صور که‌بمنزلت یکی ازحوران بهشت باشد این ازدواج حاصل کردد (در چاپ‌سنگی اضافه شده‌است —آیه) «و زوجناهم بحور عین».[۴۱] و باسبب که چهرهٔ این پردگیان از دیدهٔ اغیار و اهل تضاد مصون است «مقصورات فی‌الخیام»[۴۲] باشند. و بحکم آن که نامحرمان عالم تکثر را جه آن قوم که بظاهر عالم ملک باز مانده باشند (اند، چاپ سنگی) و جه آن قوم که بباطن ملکوت محجوب شده وصل ایشان لا (نا،چاپ سنگی) ممکن است «لم یطمثهن انس قبلهم ولا جان»[۴۳] باشند. و بسبب‌آن که معاودت آن (ابن، چاپ سنگی) حالت هر نوبت موجب التذاذی بود زیادت از نوبت اولی (اول، چاپ سنگی) مانند محبوبی مفقود که بعد از مقاسات طلب مغافصة باز یافته (رفته، نسخهٔ خطی) شود بکارت و غرابت آن لذت هر نوبت متجدد می‌شود.

بدین‌سان، حوریان شکلهای تجلی نیروهای روحی هستند که روح انسان پس از پختگی معنوی با آن وارد گونه‌یی پیوند ازدواج عرفانی می‌شود. این نکته درخور نگرش است که نصیرالدین‌طوسی با فراتر نهادن گام، توضیحات احساسی مفسرین را دربارهٔ دوشیزه بودن همیشگی حوریان مورد تعبیری عرفانی قرار می‌دهد. در ادبیات پردامنه‌یی که پیرامون یک رباعی شیخ مشهور ابوسعید ابوالخیر پدید آمده است، همین اصول را می‌بینیم[۴۴] (بنگرید پیشین، پیدایش ادبیات تصوف، حواشی ۲۴.۵.ت.) اما در اینجا به توضیح آن نمی‌پردازیم و همچون مثال ویژهٔ آن روزگار، تنها

۴۱. سورهٔ ۵۲، آیهٔ ۲۰. ۴۲. سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۷۲.
۴۳. سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۵۶.
۴۴. برای تفصیل بیشتر بنگرید: ژوکوفسکی، در بارهٔ تاریخ پیر ابوسعید، ص ۱۴۵. در اینجا می‌خواهم تنها یادآور شوم که انیس‌العاشقین اثر قاسم‌الانوار شاعر و صوفی مقدس (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۲۲۰ <51 A> ورق ۲۱۲ الف) که ژوکوفسکی به آن اشاره کرده است، مهمترین تفسیر این رباعی نیست.

شعری از اوحدالدین کرمانی (متوفی به سال ۶۹۸ هجری/ ۱۲۹۸ میلادی)[۴۵]، از مصباح‌الارواح می‌آوریم که درآنجا دربارهٔ تصورات قرآنی‌دربارهٔ بهشت چنین‌آمده است:

جنت چه بود جهان ایمـان — سدره چبوذ شمامهٔ جـان
فردوس حضور حضرت اوست — دیـدار شهود وحـدت اوسـت
طـوبـی چبوذ شمامـهٔ ذوق — طـوبی‌لک اکـر کنی ازو ذوق
روضـه خرد رضاست رضوان — مالک امل و هواست نیران
تسلیم و رضا یقین یقیـن است — کوثر دل و سلسبیل دینست
اشـجار بوذ عـقول اخیار — انـهار بوذ روان . ابـرار
اخـلاق نـبی قصور سـی‌دان — حالات حمیده حور سـی‌دان
ولـدان نفحـات خاطر بکر — غلمـان نفحـات عاطر فـکر
فرشسـت کـفایـت و عـبارت — استبرق و سـندس استعارت
حیلـت هنرست و حـله تـقوی — سـاقی مولی شـراب مـعنی[۴۶]

در اینجا ما نه تنها تفهیم استعاری صفات حوریان، بلـکه تمامی سعادتهای بهشتی را مشاهده می‌کنیم. حوریسان همان حالات مشهود نامیده می‌شوند، یعنی بی‌علاقگی و دوری از دنیا که در آن حالت، روح انسان به من عمومی عالم می‌پیوندد. این عبارت چندان روشن نیست و می‌توان آن را مورد تفسیرهای گوناگون قرار داد ولی در هر صورت تفسیر احساسی در اینجا به هیچوجه وجود ندارد.

در پایان باید به یک پدیده درخورنگرش پسین، یعنی آثار عفیف‌الدین الیـافعی (۶۹۸ — ۷۶۹ هجری/ ۱۲۹۸ — ۱۳۶۷ میـلادی)[۴۷] اشاره کنیم. اثر

۴۵. بنگرید: Ethé, *GIPh*, S. 229. برای اطلاعات بیشتر بنگرید: حاجی خلیفه، ج۵، ص ۵۷۷؛ ج۶، ص ۳۲۱، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <C 605> No 603 bc، ورق ۱۰۵ ب؛ ریاض‌العارفین، ص۳۷؛ Wüstenfeld, Die Denkmäler, Bd II S. 164 نگارنده مطالب بسیاری در بارهٔ زندگی این شاعر بسیار مورد توجه گردآوری کرده است که بزودی چاپ خواهد شد.

۴۶. نقل از نسخهٔ بسیار پرارزش موزهٔ آسیایی (<C 1102> Nov. 27 ورق ۸ الف) که تا آنجایی‌که نگارنده آگاهی دارد، یگانه نسخه معلوم این اثر در اروپاست. تاریخ نگارش اثر۴ ربیع‌الاول ۷۰۸ هجری (۲۲سپتامبر ۱۳۰۸میلادی) است ومتن‌آن بادشواریهایی که برای خواندن دارد، بسیار درست است.

۴۷. بنگرید: Brockelmann, *GAL*, Bd II, S. 176.

مشهور او «روض‌الریاحین» مجموعه‌یی است شامل پانصد حکایت سرگرم کننده از زندگی صوفیان مشهور، وگنجینهٔ اطلاعاتی بسیار چشم‌گیر. این اثر تا کنون به‌بررسی همه‌جانبه در نیامده، و منابع آن را بجز منابع بسیار اندک (مثلا «رسالهٔ قشیری») بزحمت می‌توان معین کرد. اما نمی‌توان تردید داشت که روایات مردم، سرچشمهٔ بخشی از این‌حکایات بوده‌اند. رنگ ویژه و ترکیبات عناصرگوناگون در سبکی ابتدایی این نظریه را تأیید می‌کند. سه حکایت (شماره‌های ۸، ۹، ۱۱) را که دربارهٔ حوریان است بطورکامل همچون ضمیمهٔ این مبحث، می‌آوریم.

سومین حکایت بسیار ساده واز این‌رو بیشتر مفهوم است. دوشیزه‌یی که عابد جوان درآرزوی اوست و بخاطر وی شربت مرگ می‌نوشد، حوری است. وصف این دوشیزه باهمهٔ جزئیاتش، مطابق با وصف سنتی حوریان بهشتی است: تمام حکایت در همین زمینه و عبارت است از یک داستان معمولی اخلاقی اسلامی که هیچ وجه اشتراکی با عرفان ندارد.

حکایت دوم (در مجموعهٔ شمارهٔ ۹) روایت ساده‌تر داستان سوم است. در اینجا نیز دوشیزه پدیدار می‌گردد و به عابد وعدهٔ سعادتهای بهشتی می‌دهد. یگانه وجه تمایز حکایت دوم ازسوم آن است که در اینجا نمی‌توان بدون چون و چرا دوشیزه را با حوری یکی‌دانست، زیرا درخود حکایت دلایل‌معینی برای‌این کار نیست. باید خاطرنشان کردکه شبح، هنگام عبادت نمودار می‌شود؛ توجه به عبارت اطیب ریحاً (رایحهٔ خوش) که ما دوباره به‌آن اشاره خواهیم کرد نیز دارای اهمیت است.

البته مهمتر از همه همان حکایت نخست (شمارهٔ ۸) است. در این‌حکایت ما ویژگی و خطوطی می‌بینیم که نمی توان آن را شالودهٔ سنت توضیح داد. درست است که در اینجا نیز آهنگ حور به‌گوش می‌رسد ولی احساس در مقام نخست نیست. دوشیزگانی که در اینجا رخ می‌نمایند، موجوداتی از نطفه و خون نیستند و این‌تجلی شبهایی است که مؤمن درعبادت به‌سر می‌برد. اگر توجه داشته باشیم که درشب زنده‌داری توأم با دعا و استغفار باید کار نیکی مشاهده کنیم، در این صورت می‌توانیم این دوشیزگان را تجلی آن کار نیک بنامیم. از این رهگذر ما دوباره به زرتشتی‌ترین حوزه‌ها وارد می‌شویم. شرح و توضیحات مربوطه، تقریباً واژه به واژه مطابق باشرح منابع زرتشتی است که در بالا به آن اشاره گردید. در آنجا بر اطیب‌ریحاً (رایحهٔ خوش) تأکید بیشتری می‌شود. اشاره‌یی به‌سن‌وسال نیست. اما چون دراینجا با حوری سر و کار

داریم، می‌توانیم با اطمینان خاطر، سن مرسوم پانزده را برای تکامل تشابه بیفزاییم.

این بحث مارا به‌استنتاجی کاملا موثق نرسانید، اما با این همه، بر اساس آن می‌توانیم نتیجه‌گیریهای جداگانه‌یی بکنیم که ما را به حل مسائل دشواری که‌طرح کرده‌ایم نزدیک خواهد کرد. دیدیم که درهر دو مورد، تصوراتی دربارهٔ دوشیزگان بهشتی هست. اثبات خویشاوندی میان حور و کانیک در صدر اسلام بسیار دشوار است اما تشابه ویژگی آنها در تکامل بعدی بیشتر می‌شود و سرانجام همانندی بی‌نظیری بایکدیگر می‌یابند. این همانندی و تقارن را می‌توان بر دوگونه توجیه کرد: یا حوریان... از دین زرتشت اقتباس شده‌اند ویا تصوف متأخر درزیر تأثیرشدید دین زرتشت قرارگرفته است. هنوز امکان نداریم اثبات کنیم کدام یک از این دو فرضیه درست است، اما برای پژوهش و بررسی در هر صورت این مسأله دارای اهمیت بسیاری است.

اگر نظریهٔ نخست تأیید شود، آنگاه خط سیرتکامل غیر عادی و ویژهٔ مفهوم حوری را به‌شکل ماربیچ و از پایین به بالا معین خواهیم کرد که درآن می‌توان مانندی کامل سیراندیشه‌ها را در زمینهٔ اسلامی مشاهده کرد. در آغاز، تصورات روحی از فرهنگهای اطراف رخنه می کنند، دنیایی و فاقد محتوای روحی می‌گردد و در دوران متأخر، بویژه در عرفان این تصورات تغییر یافته و با یاری استعاره، از نو در مرتبهٔ احساس و مرتبهٔ روحیات قرار می‌گیرد و بدین‌سان، مفهوم آغازین خود را به شکلی روشنتر و دقیقتر باز می‌یابد.

در صورت رد این فرضیه به نتیجه‌یی می‌رسیم که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بزرگی است. مدتهاست که برای یافتن تأثیری ازخارج در تصوف کوشش، و دربارهٔ تأثیر عناصر گوناگون در پیدایش آن توضیح داده می‌شود. ضمناً، بجز مواردی اند ک، همواره بدون توجه به دین زرتشت ازکنار آن‌گذشته‌اند. این مسأله باعث تعجب است، زیرا بازتاب نمایان تعلیمات کهن زرتشت راکه در عقاید مردم پنهان شده است به آسانی می‌توان در تصوف باز یافت.

بدین‌سان راه پژوهشهای بعدی در این رشته باز است و در بارهٔ نفی خویشاوندی بین حور و کانیک، فعلا جای سخنی‌هم نیست.

اگر به‌پندار نگارنده، اثبات این نکته به‌طرزی قانع کننده میسر گردیده باشد،

آنگاه می‌توان چنین پنداشت که وی در این نوشته به هدف خود رسیده است.

افزوده‌ها

هنگامی که این نوشته به چاپ سپرده شده بود، پروفسور فیشر توجه مرا به دو اثری که بیشتر چاپ شده و در آنها نیز مسألهٔ سرچشمهٔ پندارهای مربوط به‌حور در دین زرتشت مورد بحث قرار گرفته بود، معطوف داشت. این‌دونوشته در کتاب او زیر عنوان: *Aus der religiösen Reformbewegung in der Turkei* (Leipzig,1922) درصفحهٔ ۴۰ وحواشی ۱ و ۲ آمده است وهمانا:

E. Sell *The faith of islam,* London, 1907

و

W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'ân* ,London, 1905

هستند که متأسفانه هیچیک از این دو اثر در دسترس نگارنده نبوده است.

در مورد حکایت یازدهم که از الیافعی نقل می‌گردد، مقابله شود با:

M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en La Divina Comedia,* (Madrid, 1919)p. 174

که در آنجا همین حکایت به‌شکلی کوتاه از کتاب العلوم‌الفاخره فی‌النظر فی‌امورالآخرة ابن مکلوف اقتباس شده است. ای گروویتس در اثر خود:

Das koranische paradies («scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, Orientalia et Judaica», Vol. I, Hierosolymis, 1923)

نظری برعکس عقیدهٔ نگارنده دارد. ای. گروویتس تلاش برای اثبات سر چشمهٔ زرتشتی حور را رد کرده و باور دارد که حوریان از شاعران پیش از اسلام و از توصیف ضیافتهای بزرگ در انبارهای شراب به وسیلهٔ آنها اقتباس‌شده است. من امکان ندارم در اینجا با تفصیل دربارهٔ این عقیده ابراز نظر کنم‌ولی می‌خواهم‌دست کم خاطر نشان سازم که خودگروویتس در همان مقاله تأثیر شدید کشورهای متمدن همسایه را بر زندگی تازیان تأیید می کند که در وجود بسیاری واژه‌های بیگانه(بطور کلی واژه‌های ایرانی) در نوشته های قرآن تجلی می کند.

بر خود می‌دانم در اینجا از پروفسورفیشر که هنگام چاپ این مقاله با مشورت وکار خود به نگارنده یاری داده است، سپاسگزاری کنم.

ضمیمه‌ها

سه حکایت از «روض الریاحین» الیافعی از روی نسخه‌های خطی شمارهٔ ٥٤٤ (C 362)، ورق ٢٤ الف (با علامت A)، ٥٣٩ الف (B 627) ورق ٩٢ ب (با علامت B) موزهٔ آسیایی در پتربورگ.[٤٨]

الحکایة الثامنة. عن ابی بکر الضریر رضی الله عنه قال کان: بجواری شابّ حسن الوجه یصوم النهار[٤٩] لایفطر و یقوم اللیل لایفتر. فجاءنی یوماً و قال:[٥٠] انّی نُمْتُ عن وِرْدی اللیلة[٥١] فرایت کأنّ محرابی[٥٢] انشقّ وکانّی بجوار قد خرجن من المحراب لم ار احسن وجهاً منهنّ[٥٣] و اذا فیهنّ شَوْهاءُ کرها[٥٤] توها لم ار اقبح منها منظراً. فقلت: لمن انتنّ[٥٥] ولمن هذه؟ فقلن: نحن لیالیک اللاتی[٥٦] مَضَیْنَ[٥٧] و هذه لیلةُ یومک ولو متَّ فی لیلتک هذه لکانت هذه حَظَّک. ثمّ انشأت[٥٨] تقول

اسأل لمولاک و ارْدُدْنی الی حالی فأنتَ قبحتنَی من بین اشْکالی

لاتَرْقدنّ اللیالی ما حییتَ فان نمتَ اللیالی فهنّ الدهرَ امْثالی

نحن السرورُ لمن[٦٠] نالَ السرورَ بنا جوفَ الظَّلام بسُکْنَی المنزل العالی

وقد اُرِدْتَ بخیر اذ وَعظتَ بنا فابشْر فانت من الموتی علی بال

فأجابتها جاریة من الحسان تقول

ابْشر بخیر[٦١] فقد نلتَ الغنَی ابداً فی جنّة الخُلْد فی روضات جنّات

۴۸. بنگرید: Rosen, *Notices*, No 211, 212 .

۴۹. در B اضافه شده است: و. ۵۰. در B اضافه شده است: یا استاذ.

۵۱. A ـ لیلة. ۵۲. در B اضافه شده است: قد.

۵۳. در B از قلم افتاده است. ۵۴. در B از قلم افتاده است.

۵۵. در B، انت. ۵۶. در B التی. ۵۷. در B مضت. ۵۸. در B انشدت.

۵۹. در B وان. ۶۰. در B بمن. ۶۱. در B از قلم افتاده است.

نحن اللیالی اللّواتی کنت تسهرنا[٦٢] تتْلو القرآن بترجیع ورنّات
نحن الحسان اللّواتی کنت تخطبنا جوف الظلام بلوْعات و زفرات
ابشر فقد نلتَ ما ترجوه من مَلکٍ برّ یجود بأفضال و فرْحات
غداً تراه تجلّی غیرَ محتجب تدْنی الیه و تحْظی بالتحیات

ثمّ[٦٣] شهَق شهْقة و خرّ میّتاً رحمه‌الله.

الحکایة التاسعة. عن بعض العارفین قال: نمتُ عن حْزبی[٦٤] فرأیتُ فی المنام جاریة[٦٥] لم اراحسن منها وجهاً[٦٦] ولا اطیبَ ریحاً. فنا ولتْنی رُقعة[٦٧] فقالت اقرأما فیها. فقرأتها فاذا فیها[٦٨] مکتوب

لذذتَ بنوْمه عن خیر عیش مع الولدان فی غُرَف الجنان
تعیش مخلَّداً لاموتَ فیها و تبْقی فی الجنان مع الحسان
تَیقَّظْ من منامک انّ خیراً من النوم التهجّدُ بالقران

قال: فاستیقظتُ مرعوباً فوالله ما ذکرتُها قطّ[٦٩] الاّ طار نَومی.

الحکایت الحادیة عشرة. عن عبدالواحد بن زید[٧٠] قال:

بینما نحن ذاتَ یوم[٧١] فی مجلسنا هذاو قدتهیأنا للخروج الی الغَزْووقد أمرتُ اصحابی ان یتهیّوالقرأة آیتین فقرأرجل فی مجلسنا «انّ الله اشْتَرَی من المؤمنینَ أنفُسَهُم و أموالَهُم بأنّ لهُمُ الجَنة[٧٢] فقام غلام فی مقدار خمس عشرة سنة

۶۲. در B تسهرها. ۶۳. در B اضافه شده است: قال. ۶۴. در B وردی.
۶۵. در B اضافه شده است: حسنا. ۶۶. در B از قلم افتاده است.
۶۷. در B اضافه شده است: فی‌یدها. ۶۸. در B اضافه شده است: فقرأته و اذاهو.
۶۹. در B از قلم افتاده است.
۷۰. عبدالواحد ابن‌زید یکی از قدیمترین صوفیانی است که نخستین رباط را برای شاگردان خود تأسیس کرد: بنگرید: Massignon, *Lexique*, pp. 135, 192 sq.
۷۱. در B از قلم افتاده است. ۷۲. سورهٔ ۹، آیهٔ ۱۱۱.

او نحو ذلک و قد مات ابوه وورّثه مالاً کثیراً فقال: یا عبدالواحد انّ اللهَ اشْتَرَی من المؤمنین انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجنّة؟ فقلت: نعم[۷۳] فقال: انّی أُشْهِدُکَ انّی قد بعتُ نفسی و مالی بانّ لی الجنّة. فقلت له: انّ حدّالسیف اشد من ذلک و انت صبیّ شابّ[۷۴] و[۷۵] أخاف ألاّ تَصبر و تَعجز عن ذلک. فقال: یا عبدالواحد اُبایع الله بالجنّة ثمّ أعجز؟ انا أُشْهِدُ اللهَ انّی قدبایعتُه اوکما قال رضی‌الله عنه. قال عبدالواحد: فتقاصرت الینا[۷۶] انفسنا[۷۷] وقلنا: صبیّ یعقل و نحن لانعقل. فخرَج من ماله کلّه و تصدَّق به الا فرسه و سلاحه و نفقته. فلما کان یوم الخروج کان[۷۸] اول من طلع علینا فقال: السلام علیک یا عبدالواحد. فقلت: و علیک‌السلام، ربِحَ اَلْبَیْعُ ثمّ سرنا و هو معنا یصوم النهار و یقوم اللیل ویَخدمنا و یخدم دوابّنا و یحرسنا اذا نمنا حتّی انتهینا الی‌بلد[۷۹] الروم. فبینما[۸۰] نحن کذلک اذا به قد اقبل و هو یُنادی: و اشَوْقاه الی العَیناَء المرضیّة! فقال‌اصحابی: لعلّه وُسْوِسَ بهذا الغلام واختلط‌عقلهُ. فقلت: حبیبی وما هذه[۸۱] العیناء‌المرضیّة؟ فقال. انّی‌غَفَوْتُ غفوةً فرأیتُ کانّه أتانی آت فقال: اذهب الی العیناء المرضیّة! فهجم بی‌علی روضة فیها نهر من ماء غیر آسن و اذا علی شطّ النهر جوار علیهنّ من الحُلیّ و الحُلَل ما لاأقدران اصفه. فلمّا رأیننی استبشرن بی و قلن: هذازوج العیناء المرضیة. وقلت: السلام علیکّن! افیکّن العیناء المرضیّة؟ قلن: لاونحن من[۸۲] خدمها و اماءها. امض و هی[۸۳] أمامک. فمضیتُ امامی فاذا انا بنهر من لبن

۷۳. در B اضافه شده است: حبیبی. ۷۴. در B از قلم افتاده است.
۷۵. در B اضافه شده است: انی ۷۶. در B علینا. ۷۷. در A انفسهن.
۷۸. در B ازقلم افتاده است. ۷۹. در B از قلم افتاده است. ۸۰. در B بینما.
۸۱. در B هی. ۸۲. در B لانحن خدمها. ۸۳. در B از قلم افتاده است.

لم یتغیّر طعمهُ فی روضة فیها من کلِّ زینة فیها جواره احسن من الاول[۸۴] فلمّا رأیتنی استبشرن و قلن.[۸۵] هذا زوج العیناء المرضیّة. فقلت:[۸۶] افیکنّ العیناء؟ قلن:[۸۷] لا نحن من خدمها وهی امامک. فتقدّمتُ فاذا بنهر من خمر و علی شطّیه[۸۸] جوار ه احسن ممّا رأیت.[۸۹] فقلت:[۹۰] افیکنّ العیناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها وهی[۹۱] ه امامک. فمضیت فاذا انا بنهر من عسل مصفّی و علیه جوار احسن ممّا رأیت. فقلت: افیکنّ العیناء؟ فقلن: لا و نحن من خدمها و هی امامک. فمضیت امامی حتی انتهیت[۹۲] الی خمیة من دُرّة بیضاء و علی باب الخیمة جاریة علیها من الحلّی و الحلل ما لا اقدر ان اصفه. فلمّا رأتنی استبشرت بی و نادرت من فی الخیمة: أیّتها العیناء المرضیّة هذا بعلُک قد قدم. فدنوتُ[۹۳] من الخیمة و دخلتُ و اذا هی قاعدة علی سریر من ذهب مکلّل بالدرّ والیاقوت[۹۴] و هی تقول: مرحباً بک یا ولیّ الرحمن[۹۵] قد انّ[۹۶] لک القدوُم علینا. فلما رأیتها افتتنت بها[۹۷] فذهبت لاعتنقها.[۹۸] فقالت: مهلاً فانّه لم یأن للک ان تعانقنی لأنّ[۹۹] فیک روح الحیاة. و انت تفطر اللیلةَ عندنا ان شاءالله.[۱۰۰] فانتبهتُ یا عبدالواحد و لا صبرلَی عنها. قال عبدالواحد:

۸۴. در B از قلم افتاده است. ۸۵. در B اضافه شده است: والله.
۸۶. در B اضافه شده است: السلام و علیکن.
۸۷. در B اضافه شده است: و علیك السلام یا ولی‌الله.
۸۸. در B اضافه شده است: وسط الوادی. ۸۹. در B انسیننی من خلفبت.
۹۰. در B اضافه شده است: السلام علیکن. ۹۱. در B: و امض.
۹۲. در B: فوصلت. ۹۳. در B: قال تد دنوت.
۹۴. در B اضافه شده است: قلما رایتها افتتنت بها. ۹۵. در B: الله.
۹۶. در B: دنی. ۹۷. در B از قلم افتاده است. ۹۸. در A از قلم افتاده است.
۹۹. در A از قلم افتاده است. ۱۰۰. در B اضافه شده است: قال.

فما انقطع کلامهُ حتّی ارتفعت لنا سریّة من العدوّ فحمل الغلامُ فعددتُ تسعة من العدوّ قتلَهم و کان هو العاشر. فمررتُ له و هو یتشحّط فی دمه و هویضحک ملءَ فیه حتّی فارق الدنیا.[۱۰۱] ولله درّ القائل

یا من یعانق دنیالا[۱۰۲] بقاء لها   یُمسی و یُصْبِح مغروراً وغرارا
هل لا ترکت من الدنیا معانقةً   حتّی تُعانق فی الفردوس أبْکارا
ان کنت تبْغی جنانَ الخُلد تَسْکنها   فینبغی لک ان لا تأمن النارا

ترجمه: حکایت هشتم: ابی بکر ضریر رضی‌الله‌عنه حکایت کرده است: در جوار من جوانی زیباروی می‌زیست که روزها روزه داشت، دست از روزه نمی‌کشید وشبها پیوسته در عبادت بود. روزی نزد من آمد وگفت: «دیشب هنگامی که ورد می‌خواندم‌مرا خواب در ربود و در خواب دیدم که محراب من دوپاره شد و از میان آن دوشیزگانی بیرون آمدند که هیچگاه به زیبایی آنان کسی را ندیده‌ام. سپس چنین شد که در میان آنان دوشیزه‌یی قبیح‌منظر دیدم که تاکنون کسی را بدان زشت‌رویی ندیده بودم. گفتم: شما از آن کیستید و او از آن کیست؟ پاسخ دادند: ما شبهای گذشتهٔ توهستیم و او امشب توست و اگر تو امشب ازجهان می‌رفتی او به تو می‌رسید! سپس او لب به سخن‌گشود وگفت: خدایت را عبادت کن ومرا به حال نخست بازگردان، زیرا تومرا میان همگنان چنین زشت‌روی ساخته‌ای. تا زنده‌یی شبها به خواب مرووا گر به خواب روی آنها نیز چون من‌شوند. ما مایهٔ شادمانی کسی هستیم که شادمانی خود را از راه ما می‌جوید، در تاریکی و در منزلی عالی زندگی می کند. وقتی به تو از طریق ما هشدار دادند، خواستند بر تو نیکی کنند. حال از این نوید خوش باش؛ تومورد الطاف پروردگاری.

۱۰۱. در B اضافه شده است: رضی‌الله عنه.
۱۰۲. در A و B در وزن سکته وارد شده است ـ ولا.

و یکی از دوشیزگان زیباروی به‌وی پاسخ داد و گفت:
خوش باش که در باغ بهشت و روضه‌های جناب ثروتی جاوید یافتی. ما آن شبهایی هستیم که تو شب زنده‌دار بودی و با صدایی بریده و حزن‌انگیز قرآن می‌خواندی. ما آن زیباییهایی هستیم که تو در تاریکی با عشق و زاری طرف گفتگو قرار دادی. خوش باش که به آنچه از پروردگار توانا می‌خواستی رسیدی و اوست که سخاوتمندانه هدیه و شادمانی می‌بخشد. تو فردا جلوهٔ او را بی‌پرده خواهی دید. تو به او نزدیک می‌شوی و شایستهٔ شاد باش او می‌گردی.

سپس او فریادی کشید ومرد. خدایش رحمت کناد.

حکایت نهم: یکی از عارفان گفته است: من هنگام قرائت شبانهٔ قرآن به‌خواب شدم و درخواب دختری دیدم که خوش سیماتر و خوش‌رایحه‌تر از او هیچگاه ندیده بودم. او نامه‌یی به سوی من درازکرد و گفت: بخوان آنچه در اینجا نوشته‌اند ومن خواندم و درآن چنین نوشته شده بود:

«تو در لذت خواب فرورفتی و [با خطر از دست‌دادن] بهترین زندگیها در غرفه‌های بهشت به‌همراهی پسر بچگان، روبرو شدی. تو در آنجا زندهٔ جاوید خواهی بود و مرگ در آنجا نیست و با زیبارویان بهشتی به سر خواهی برد. از خواب برخیز و بیدار شو، قرائت شبانهٔ قرآن نیکوتر از خواب‌است.»

[سپس] اوگفت: «من‌در ترس از خواب پریدم و سوگند به خدا همینکه او را به‌یاد می‌آورم، هماندم خواب از من دور می‌شود.»

حکایت یازدهم: عبدالواحد ابن زید حکایت کرده است:

«روزی درمجلس خود بودیم وآمادهٔ حرکت به‌جنگ با کفار و من به همراهان دستور دادم برای قرائت آیاتی از قرآن آماده شوند و مردی در مجلس ما چنین خواند: بدرستی که پروردگار نفس و اموال مؤمنین را به بهای جنت خریداری کرده است. آنگاه غلامی نزدیک به پانزده ساله که پدرش پس از مرگ مال فراوانی برایش بر جای نهاده بود برخاست و گفت: ای عبدالواحد، آیا بدرستی پروردگار نفس و مالهای مؤمنین‌را به‌بهای جنت‌خریده است؟ من پاسخ دادم: آری. او

گفت: من تراشاهدمی‌گیرم که هم‌خودوهم‌اموالم‌رابه بهای جنت می‌فروشم. من به او پاسخ دادم: تیزی شمشیر، سخت‌تر از آن است و تو هنوز جوانی، می‌ترسم طاقت نیاوری و اظهار عجز کنی. آن‌وقت اوگفت: ای عبدالواحد آیا پس از این که من با خدا پیمان بزرگی دربارهٔ جنت بسته‌ام، اظهارعجزخواهم کرد. خداراشاهد می‌گیرم که‌پیمان‌بزرگی‌می‌بندم. خدایش رحمت کند، چنین گفت و یا نزدیک به آن. عبدالواحد ادامه داد وگفت: نوجوان چنین تعقلی داشت و ما نداریم. و او[یعنی نوجوان —برتلس.] از همهٔ اموال خود چشم پوشید و غیر از اسب و سلاح و هزینهٔ خواروبار، همه را صدقه داد. همینکه روز حرکت [به‌جنگ] فرا رسید، او قبل از همه در برابر ما پدیدار شد وگفت: سلام برتو ای عبدالواحد! سپس ما عازم شدیم. تا زمانی که او با ما بود، روزها روزه می‌گرفت و شبها عبادت می‌کرد. خدمت ما را می‌گزارد و از اسبها مراقبت می‌کرد. هنگامی که ما به خواب می‌رفتیم از ما پاسداری می‌کرد تا به‌شهر روم رسیدیم. وقتی که ما در آنجا بودیم روزی ناگهان او پیدا شدوفریاد کشید: آه چه شوقی برای عیناءالمرضیه دارم! [یعنی معشوق شهلا چشم —برتلس.]صحابهٔ من فکرکردند که وسواس به این غلام دست داده و عقل خود راگم کرده است ومن به اوگفتم: ای عزیز، این عیناء-المرضیه کیست؟ او پاسخ داد: من در خواب سبکی فرو رفته بودم که کسی نزد من آمد وگفت: برو نزد عیناءالمرضیه! او مرا به‌سوی سبزه-زاری برد که شطی با آبی زلال در آن جریان داشت. و نگاه کردم! در ساحل شط دوشیزگانی بودند با زیورهای گرانبها و جامه‌های گرانقیمت که حتی از شرح آن عاجزم. همینکه مرا دیدند شادی کردند وگفتند: این زوج عیناءالمرضیه است! گفتم: آیا عیناءالمرضیه در میان شماست؟ در پاسخ گفتند: نه،ما تنها خدمتکاران و کنیزکان او هستیم، پیشتر برو، وی آنجاست، در پیش! پیشتر رفتم، به شطی از شیر رسیدم که طعم آن در مرغزار مشحون از زیباییهای گوناگون تغییر نمی‌کرد. در آنجا دوشیزگانی بودند زیباتر از آنهایی که دیده بودم. آنها از دیدن من شادی کردند وگفتند: این است زوج عیناءالمرضیه! پرسیدم: آیا

عیناءالمرضیه در بین شماست؟ آنهـا گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. بیشتر رفتم تا به شط شراب رسیدم و درکرانهٔ آن دوشیزگانی زیباتر از پیش بودند. گفتم: آیا عیناءالمرضیه در میان شماست؟ گفتند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم او بیشتر است. من به راهم ادامه دادم تا به‌نهری از عسل ناب رسیدم و[درکرانهٔ‌آن] دخترانی زیباتر از آنچه که پیشتر دیده بودم، بودند. پرسیدم: آیا عیناءالمرضیه در میان شما نیست؟ پاسخ دادند: نه، ما تنها خدمتکاران او هستیم. او پیشتر است. من بیشتر وبیشتر رفتم تا به چادری از مروارید سپید رسیدم.در درآمدگاه چادر دوشیزگانی باچنان زیور و جامه هایی گرانبها بودند، که شرح آن از من ساخته نیست. همینکه مرادیدند شادی کردند وبه کسی که در چادر بود فریاد زدند وگفتند: ای عیناءالمرضیه، زوج تو آمد! و من به چادرنزدیک شدم و وارد آن گردیدم و او آنجا برتختی زرین نشسته بود و با مروارید و یاقوت آراسته وگفت: خوش‌آمدی ای یار بخشاینده! زمان آن رسیده که تو نزد ما آیی. همینکه او را دیدم شیفته‌اش شدم و به سویش رفتم تا درآغوشش کشم. گفت: صبر کن! هنوز زمان آن نیست که مرا در آغوش کشی، زیرا هنوز در تو روح زندگی است. اما در این شب اگر خواست خدا باشد تو روزه‌ات را می‌شکنی! ای عبدالواحد، من بیدار شدم اما شوق او مرا آزار می‌دهد. عبدالواحد سپس گفت: همینکه سخنانش به پایان رسید، گروهی از دشمنان به ما تاختند. غلام به‌استقبال دشمن شتافت و من نه‌تن از دشمنان برشمردم که به دست او کشته شدند و خود او دهمین کشته بود. من از کنارش گذشتم و او در خون خود می‌تپید و با آوازی بلند می‌خندید و غرقه در خون بود تا از جهان رفت. چه نیکو می‌گوید شاعر:

ای که دنیای ناپایدار را در آغوش‌می‌گیری که شامگاه و بامداد می‌بالد و غره است، چرا جهان را ازآغوشت رها نکنی تا در جنت دوشیزگان بهشتی را در برگیری.اگر تو خواهان باغهای ابدی هستی مپندار که آتش دوزخ بر تو کارا نیست.

تجلی سیمای ماهها

نگارنده در نوشتهٔ حوریان بهشتی[1] توجه خاورشناسان را به‌مقولهٔ ویژه‌یی از افسانه‌های تصوف معطوف ساختم که در آن کارهای نیک مؤمن در سیمای دختران زیباروی، و کارهای ناپسند در سیمای دختران زشت‌روی جلوه‌گر می‌شوند. نگارنده کوشیده است این نکته را همچون رد پای تأثیر دین زرتشتی توضیح دهد و ضمناً حوریان را با کانیک روشن زرتشتی مربوط ساخته است. اینک نگارنده قرینهٔ بسیار در خورنگرش دیگری برای این افسانه‌ها یافته‌است که در آن نیز جای پای تأثیر دین زرتشتی بخوبی نمایان است.

اینها داستانهای کوچکی هستند در زندگینامهٔ شیخ مشهور عبدالقادر الجیلانی یا گیلانی زیر عنوان بهجة الاسرار و معدن الانوار[2] نگارش شخصی به نام نورالدین ابوالحسن علی‌ابن یوسف ابن جریر اللخمی الشطانوفی که در سال ٦٤٤ هجری (١٢٤٦ — ١٢٤٧ میلادی) در قاهره به‌دنیا آمد، رئیس‌القارئین مسجدالازهر بود و درسال ٧١٣ هجری (١٣١٣—١٣١٤ میلادی) وفات یافت.[3] دراین زندگینامه باآن که انباشته ازاسنادهای جامع و اشاره به شهود وگواهان ناظر و جزئیات رویدادهای گوناگون است، اما در بیشتر بخشها تنها افسانه‌های مربوط به‌نام شیخ بزرگ آمده است. از روی این اثر، تعیین سیمای تاریخی عبدالقادر، بسی دشوار است. اطلاعات مثبت بسیار اندک است و برای جدا کردن آنها از قشرهای افسانه‌یی، تحلیل بسیار دقیق انتقادی درکار. اما این اثر مطالب دیگری به‌دست می‌دهد که

۱. بنگرید: مقالهٔ: *Islamica*, Lipsiae, 1925, S 263 sq.

۲. چاپ: قاهره ۱۳۰۴ هجری (۱۸۸۶-۱۸۸۷ میلادی) و تونس ۱۳۰۲ هجری (۱۸۸۴-۱۸۸۵ میلادی).

۳. Brockelmann, *GAL*. Bd II, S. 118 السیوطی، حسن المحاضره <B 1049> No 44, Rosen, *Collect. Scientif. I*, ورق ۱۲۲ ب، <C 742> No 43، ورق ۲۶۵ الف.

ارزش بیشتری دارند —این اثر به‌روشنی نشان می‌دهد که صوفیان سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) چه‌تصوری از سلف بزرگ خود داشته‌اند. بی‌شک سیمایی که‌آنها پرداخته‌اند، جای شخصیت واقعی شیخ را تنگ کرده است، زیـرا حکایات مربوط به این صاحب کرامت سختگیر و معظم، بیش از واقعیات پراکنده و کوچک تاریخی دربین مریدان تأثیر می‌گذارد.

یادآوری این مطلب جالب است که تأثیر ایران در بسیاری از این روایات محسوس است. بسیار احتمال دارد که این امر را باید به حساب نسب ایرانی عبدالقادر محسوب داشت که در بعضی از حکایات دقیقاً روی آن تأکید می‌شود. چنانچه بارها اشاره شده است که برخی از فقیهان بغداد در آغاز فعالیت شیخ به‌او بی‌اعتنایی زیادی کـرده و او را هذاالعجمی (این عجمی، یعنی‌ایرانی) نـامیده‌اند. این مسأله باید مورد پژوهش قرارگیرد و ضمناً از بررسی و مطالعهٔ آثار نسبتاً فراوان منظوم و منثور شیخ که تا روزگار ما رسیده ممکن است نتایج بسیار پر ارزشی به‌دست آید. بویژه روشن‌ساختن این نکته دارای اهمیت فراوانی است که آیا دیوانی که به فارسی به‌او نسبت می‌دهند واقعاً از اوست یا نه.[۴] حال این مطالب را کنار می‌گذاریم و به بررسی حکایتی که مورد توجهٔ ویژهٔ ماست می‌پردازیم. خبری که از شطانوفی دریافت می کنیم چنین است:[۵]

ابوالقاسم دلف حکایت می کند: مـن و ابوسعود ابوبکر الهودی و شیخ ابوالخیر بشرابن محفوظ ابن عنیم و شیخ ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب و پسر شیخ عبدالقادر، نزد شیخ خود محی‌الدین عبدالقادرالجلی رحمة‌الله و علیه عصر پنج‌شنبه، روز آخر جمادی الثانی ۵۶۰ هجری (۱۳ مامسه ۱۱٦٤ میلادی) نشسته بودیم و او با ماگفتگو می کرد. ناگهان جوان زیبارویی وارد شد و نزد شیخ نشست و گفت: «درود بر تو ای دوست خدا،— من ماه رجبم، آمده‌ام برتوسلام کنم و خبر بدهم که در جریان ماه چه روی خواهد داد، — ماه من همراه با رفاه همگان است. و مردم

۴. تنها نسخهٔ منحصر به‌فرد، بنگرید:
Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 930, p. 5 80
چاپ سنگی دیوان در سال ۱۹۰۲ در کانپور.
۵. بنگرید: بهجة‌الاسرار، ص ۲۲.

در این ماه رجب چیزی جزرفه ندیدند. همینکه جمعهٔآخربن روزآن ماه فرارسید(۱۲ ژوئن ۱۱٦٤) مرد کریهه‌المنظری وارد شد (و ما دوباره در حضور شیخ بودیم) وگفت: السلام وعلیکم یا حبیب‌الله، من ماه شعبانم، آمده‌ام تراخبر کنم که در روزهای من چه روی خواهد داد ـ رخدادهای من عبارتند از مرگ و مبر در بغداد، عدم زادورود در حجاز و شمشیر و آشوب در خراسان. راوی می‌گوید: ودر این ماه مرگ ومیر بزرگی‌در بغداد رخ داد، فقدان زادورود در حجاز بسیار شدید بود وشمشیر در خراسان به جنبش در آمد. و شیخ چند روز در ماه رمضان بیمار شد و همینکه سه‌شنبه ۲۹ آن (۹ اوت ۱۱٦٤) فرارسید (ومادوباره نزد او بودیم و در آن‌روزشیخ علی‌ابن‌الهیتی و شیخ نجیب‌الدین عبدالقاهر السهروردی وشیخ ابوالحسن الجوسکی و قاضی ابویعلی محمدابن‌البراء حضور داشتند) مردی سپیدروی و بالا بلند وارد شد وگفت: «السلام‌وعلیکم‌یا حبیب‌الله، من ماه رمضانم وآمده‌ام ازآنچه که می‌بایست در ماه من بر تو رود پوزش بخواهم و ترا بدرود کنم و این آخرین دیدار من با تو است» و سپس رفت. و می‌گوید راوی: «و مرد شیخ رحمةالله‌و علیه در ربیع‌الثانی سال بعد (۵٦۲ هجری/ فوریه ـ مارس ۱۱٦٦ میلادی) و تا رمضان دیگر زنده نماند.... و از پسر او شیخ سیف‌الدین عبدالوهاب رحمةالله علیه شنیدم: «نبود ماهی که پیش از آغاز شدن نزد او نیاید و اگر الله تعالی مقدر کرده بود که در آن‌ماه بدی و یا بدبختی روی دهد، او به شکل نفرت‌آوری می‌آمد و اگر الله تعالی مقدرکرده بود که در آن ماه رفاه و نعمت و امانی باشد، درسیمای بسیار زیبایی نمودارمی‌شد».

آنچه که پیش‌از همه در این‌حکایت‌مایهٔ شگفتی است، تجلی ماهها درسیمای انسانی در برابر شیخ است که از ویژگیهای اسلام نیست. در زمینهٔ اسلام چنین تجسمی قابل‌توجیه نیست و اگر ما بخواهیم آن را با استناد به آثار فقیهان مدلل سازیم تلاشی مذبوحانه کرده‌ایم. بی‌اختیار در اینجا دربارهٔ تأثیری‌دیگرگمان می‌رود و ضمناً بی‌درنگ تشابه کاملی با ماهها و روزهای تقویم زرتشتیان به چشم می‌خورد. اگر به‌یاد داشته باشیم که در تقویم ایران باستان، هرماه و هرروز و حتی بخشهای

جداگانهٔ هر روز، دارای نگاهبانانی از زمرهٔ نیروهای روحی بوده‌اند،[۶] آنگاه مشاهدهٔ تأثیر زرتشتی به آسانی میسر است. مسألهٔ تجلی این نیروها درسیماهای انسان نیز با دشواری همراه نیست، زیرا در اوستا نمونه های آن فراوان است.[۷]

ازاین گذشته می‌توان حتی‌معین کرد که چنین تجلی پدیده‌ها درسیمای انسانی در ایران باستان صحنه‌سازی بوده است. کسروی در کتاب المحاسن والاضداد حکایت می کند که‌در عهد ساسانیان در روزنوروز جوانی که مظهرسال نو بود برای شادباش نزد شاه می‌رفت، به شاه هدایایی می‌داد و می‌گفت: نام من خجستک است و با من سال نوآغازشده است. من برای شاه شادباش، مژدهٔ نیک، ونوید آرامش آورده‌ام.[۸]

می‌توان چنین پنداشت که شیخ عبدالقادر و خانوادهٔ او بسیاری از رسوم ایران کهن را حفظ کرده بوده‌اند.[۹] در چشمان آنها شیخ —ولی‌الله— از لحاظ رتبه به هیچوجه از فرمانروایان روحانی (تئوکرات) سابق پایین‌تر نبوده و می‌توانسته است با جسارت برای خود مدعی همان احتراماتی باشد که زمانی‌در مورد ساسانیان ادا می‌شده است. ارتباط عقاید شیعه دربارهٔ امامت را با نظریات تئوکراسی ایران کهن می‌توان برای همیشه حل شده دانست. در این صورت ملاحظه می کنیم که مقررات نه اینکه در مورد امام، بلکه در مورد ولی که جانشین قانونی او و هنگام غیبت است،

۶. بنگرید: مقالهٔ H. Gray, *GIPh*, Bd II, S. 675 - 677

۷. تقریباً هریك از این نیروها می‌توانست در سیمای انسانی تجلی کند. مقابله شود با شرح اردویسورا آناهیتا (یشت ۵، ۳۰).

۸. *Van Vloten*, p. 360، نیز مقابله شود با اینوسترانتسف، ص ۲۵۰.

۹. البته اگر این روایت از پسر او بوده و در زمانی دیرتر ساخته نشده باشد. در ضمن این ویژگی ایرانی تجلی پدیده‌ها در سیماها در سایر افسانه‌هایی نیزکه بانام شیخ مربوط هستند، دیده می‌شود. چنانچه افسانه‌یی که در بهجة الاسرار، ص ۵۴ است و در آن سبب پیدا شدن لقب محی‌الدین «زنده کنندهٔ دین» تشریح می گردد. درآنجا حکایت می‌شودکه او روزی در کوچه‌های بغداد فقیری را دید که از گرسنگی در حال نزع بود. شیخ به‌او کمك کردکه برخیزد و وی در برابر چشمان شیخ جان گرفت وبه شیخ گفت که نام وی محمد است وچون شیخ او را زنده کرده است لقب شیخ، محی‌الدین خواهد بود. کاملاً روشن است که این افسانه‌یی است نمادی. حکایت دیگری نیز (بهجة الاسرار، ص ۸۵) با همین ویژگی هست‌که راجع به‌وسوسه‌هایی است که در راه معرفت به‌شیخ دست می‌داده است و شیخ خبر می‌دهد که دنیا و شیاطین آن در چهره‌های زیبا و وسوسه‌کننده‌یی در برابر او پدیدار می‌شده‌اند.

اجرا می‌گردد. بدین‌سان برای افسانه‌یی که مورد بررسی قرار دادیم دو سرچشمه می‌تواند وجود داشته باشد که عبارتند از: الهیات زرتشتی و رسوم درباری ساسانیان (رسوم درباری ساسانی‌نیز احتمالاً در واقع از ترتیب سالنامهٔ زرتشتیان ناشی‌می‌شود). در هر صورت تأثیر ایران در این مورد بدون‌تردید وجود دارد و از این رهگذر، سندی دیگر یافته‌ایم که بر ارتباط بین تصوف ایرانی و رسوم زرتشتی گواهی می‌دهد.

۲

اصطلاحات تصوف

دربارهٔ اصطلاحات شعری صوفیان ایرانی

۱. زلف و رخسار[۱]

هنگام بررسی و مطالعهٔ اشعار تصوف، به‌آسانی در می‌یابیم که شمارهٔ واژه‌های نمادی و استعاری که چکامه‌سرایان تصوف از آن بهره جسته‌اند، بسیار محدود است و همهٔ ذخایر این واژه‌ها به ضابطه‌یی معین می‌رسد که می‌توان آن را نوع اصلی نامید که در ساختن شعر، مبداء حرکت است ـــ شکل آن تقریباً تغییر نمی کند و تنها ترکیبات گوناگونی از آمیخته‌شدن با یکدیگر به وجود می‌آورد و سیراندیشهٔ شاعر را هدایت می کند.

اگر تفهیم این استعارات، می‌بایست به معنی خود واژه می‌بود، آنگاه این امر همچون اثبات فقر اندیشهٔ شاعر وعدم‌گرایش او در بکاربردن مطالبی نوین در آثار خویش ارزیابی می‌گردید. اما در اشعار تصوف وضعی دیگر حکمفرماست. سیمای استعاری در این اشعار از خود دارای ارزشی مستقل و قائم بالذات نیست، و هدف از بکار بردن استعارات آن است که هیروگلیف واژه‌یی، و نشانه‌یی باشند که مفهوم واقعی فلسفی را در پوشش واژهٔ خود پنهان سازند. و چون موضوع اصلی هر شعر تصوف، قبلاً پیشبینی شده است و غیر از توحید و وحدت وجود چیزی در آن نمی‌تواند ترنم شود، ضرورت گونه‌گونی مطالب کنار می‌رود و در مسأله ترکیبات سودمندتر آن عناصری در ردهٔ نخست جای می گیرد، که شاعر صوفی آن‌را پیشتر، به هنگام گام نهادن در راه آموزش اصول فلسفی، دریافت کرده است.

کانون و مرکزی که مورد توجه قرار دارد جابه‌جا می‌شود، به کار بردن مطالبی

۱. یوگنی برتلس درنظر داشت که مقالاتی دربارهٔ اصطلاحات جداگانه تصوف بنویسد، اما اندیشهٔ او تحقق نیافت. ه.ت.

تازه از راه ابداع استعارات نوین از وظایف نیست بلکه بهره‌گیری بهتر از مطالب، به مفهوم دقیقتر و روشن‌تر ساختن مسائل فلسفی تصوف، به مهمترین وظیفه بدل می‌شود.

البته درصورتی که افراط در اندیشه و تأمل را لازمهٔ لحظات کمی در شعر تصوف بدانیم، چنین دید و نظری دربارهٔ شعرتصوف پذیرفتنی خواهد بود. اطلاعات منابع شرقی می‌تواند ما را بیشتر به سوی نفی این لحظه متمایل سازد: در بیشتر منابع آمده است که فلان شاعر اثر خود را هنگامی که در وجدوحال بوده، پرداخته وگویا واسطه‌یی بوده، و سخنان خودرا بیان نداشته و تنها بلندگویی برای تجلی عقل کل بوده‌است.[2] البته منابع شرقی در این‌باره در برخی موارد بی‌تردید درست نوشته‌اند و بسیاری از چکامه‌های عاشقانه شعرایی چون جلال‌الدین رومی را می‌توان اشعاری دانست که درحالت خیال و وهم‌ناشی از وجد و حال سروده شده، فاقد وابستگی وپیوستگی‌است وبه تکرار واژه‌های واحدی گرایش دارد وغالباً نداهای وجدآمیزی درآن است که مفهومی ندارند و همهٔ اینها می‌توانست تأییدی بر چنین نقطهٔ نظری باشد.

اما در اینجا نیز تذکری لازم می‌آید. بایستی درک کرد که اگر ایجاد چنین آثاری پذیرفتنی باشد، تظاهر به حالت وجد و تقلید آن نیز پذیرفتنی است... ادبیات غرب با شیوهٔ فنی هرج و مرج شعری آشنایی دارد. پژوهشگر باید بتواند انگیزهٔ نهانی شاعر را آشکار کند و زوایای پنهان کارگاه بدیعی او را ببیند. البته پژوهشگر باید این کار را بکند ولی اکنون‌گمان نمی‌رود که امکان انجام آن را داشته باشد. دانش و دانستنیهای ما دربارهٔ اشعار فلسفی فارسی‌چندان نیست که معیار محکمی به‌دست دهد و به‌زمانی طولانی نیاز است تا اینکه به جای یاری‌گرفتن از قریحه و شامه بدیعی، با آگاهی کامل به این مسائل نزدیک شویم.

برای این کار پیش از هر چیزلازم است این آثار برای ما نیز همان باشند که برای صوفیه بوده‌اند: یعنی جابه‌جایی سادهٔ استعارات مرسوم، که روشنایی آنها بیشتر یا کمتر است، جای خود را به اندیشه‌هایی بدهد که دارای پیگیری منطقی هستند و شالودهٔ آن را خواست اصولی فلسفهٔ تصوف تشکیل دهد، سیماهای استعاری باید دیگر تنها استعاره و نماد نباشند، به‌مفاهیم مربوطهٔ فلسفی بدل‌گردند و پوشش

۲. مثلاً مقابله شود با زندگینامهٔ ابن‌الفرید درکتاب: دیوان عمرابن الفرید، ص ۳-۲۴.

هیروگلیفی آنها برداشته شود.

با برداشتن پوستهٔ استعارات، در زیر آن مفاهیم تازهٔ گوناگونی می‌یابیم که همانا اصطلاحات فنی فلسفهٔ تصوف هستند و کشف این اصطلاحات امکان می‌دهد که اگر خواسته باشیم در آن مفاهیم ژرفتر شویم و در جستجوی گوهر فلسفهٔ تصوف در ژرفای آن به کاوش پردازیم و یا به دستاوردها خرسند باشیم و از آن برای کارهای بعدی بهره‌گیریم.

وجود تفاسیر فراوان برآثار منظوم گواه آن است که خود صوفیه نیز ضرورت کشف این استعارات یا بگونه‌یی دیگر، گردانیدن آن را به زبان اصل و آیین درک کرده بودند. این نیز درک شده بود که مطالب در واقع محدوداند و می‌توان آنها را دسته‌بندی و به‌گروههای نسبتاً کوچک و اصلی تقسیم کرد. تلاش برای ایجاد نوعی رمز (کد) و ترتیب‌دادن واژه‌نامهٔ این اصطلاحات الشعرا، نظر بالا را اثبات می‌کند. متأسفانه باید گفت که کیفیت بیشتر این گونه آثار، که نگارنده برآنها آگاهی دارد، درسطحی بالا نیست.

سه نمونه‌یی از این دست واژه‌نامه‌ها، که در بخش نسخ خطی موزهٔ آسیایی نگاهداری می‌شوند، کامل نیستند، صفحاتشان نقص فراوان دارند ودر توضیح پاره‌یی اصطلاحات آنها نیز در بیشتر موارد دقت به کار نرفته است. دو نسخهٔ خطی بی‌تاریخ هستند و همهٔ آنها از مؤلفانی ناشناخته‌اند، که در نتیجه از ارزش آنها بسی کاسته می‌شود. تفسیر نسبتاً کوچک استعاراتی را که محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ هجری/ ۲۱-۱۳۲۰ میلادی) در گلشن راز خویش آورده است، بایستی یکی از نمونه‌های تاریخدار این‌گونه آثار به شمار آورد.

حسین سادات، هنگام پاسخ به‌مسائل‌جهان، اصطلاحات زیر را تفسیر می‌کند:

۱- چشم، ۲- لب، ۳- زلف، ۴- خط، ۵- خال، ۶- شراب، ۷- شمع، ۸- شاهد، ۹- خرابات، ۱۰- بت، ۱۱- زنار، ۱۲- ترسا.

این فهرستی است بسیار کوچک؛ اما با وجود کوچکی حجم تقریباً شامل همهٔ آهنگهایی است که باافزودگی اندکی برآن می‌توان برای هر دشواری‌یی که هنگام خواندن چکامه‌های عاشقانهٔ صوفیه پیش می‌آیند، پاسخی یافت.

اما مانع بسیار محسوس دیگری پیش می‌آید. تاریخ این نسخهٔ خطی سدهٔ

۸ هجری (آغاز سدهٔ ۱۴ میلادی) است، یعنی مربوط است به دوران شکوفایی کامل نظریات و آیین تصوف. پس آیا حق داریم هنگام بررسی و تحلیل کهنترین غزلیات تصوف از این نسخه بهره‌گیریم؟ آیا همهٔ این سیستم ازساخته های صوفیان متأخر نیست که متمایل به‌فضلفروشی بودند و به‌جای طی عملی طریقت، به فاضل‌مآبی در بارهٔ آن می‌پرداختند؟

تنها از راه آموزش و مطالعهٔ ترکیب سیماهای استعاری تصوف است که می‌توانیم به این سؤال پاسخ بدهیم. با تحلیل همهٔ آنها، از آغاز تا پایان، و دنبال کردن سیراندیشهٔ تفسیر کنندهٔ تصوف، خواهیم توانست طرح ترتیب سیماهای استعاری را درک و قوانینی را که استعارات تابع آنند مشاهده کنیم. تقریباً نیازی به اثبات نیست که ترتیب‌دادن و ساختن سیماهای استعاری، تصادفی نیست. تجربهٔ چکامه‌سرایی که از امکانات بسیار زیاد، تنها اند کی را برگزیده است، بهترین اثبات این نکته است که همین استعارات طبق نظریات معین، بیش‌از استعارات دیگر پاسخ‌گوی نیاز غزل صوفیه بوده‌اند.

پیش‌از همه، یافتن Tertium Comparationis (وجه‌شبه)، یعنی پایه‌یی که‌بر شالودهٔ آن همهٔ بنا برپا می‌گردد، هنگام بررسی سیمای استعاری، لحظه اصلی خواهد بود. منطقی بودن وجه‌شبه (Tertium Comparationis) شرط لازم و ضروری است که بدون آن سیمای استعاری نه می‌تواند زنده باشد، نه می‌تواند وارد واژه‌نامهٔ شعر شود وسپس بروید و رشد یابد. صوفیان نیز با این شرط آشنا هستند. لاهیجی[۳] درتفسیر خود بر گلشن‌راز غالباً به‌وجه‌شبه، همچون شالوده‌یی قانونی برای به‌کار بردن این یا آن آهنگ، اشاره می‌کنند.

سپس هنگام بررسی استعارات، باید همیشه به‌یاد داشته باشیم که به‌کار بردن آنها معمولاً به‌شکل شاخه‌ایست که به‌دو بازوی برابر بخش می‌شود. سیمای مثبت معمولا با موازی وناهمسوی خود همراه است، که سیمای منفی آن است. اگر درنظر داشته باشیم که مفهوم اصلی یگانگی، آن است که از راه این یا آن شیوه دو موازی برابر و ناهمسو را در یکپارچگی و وحدت مشاهده کنیم، این دوگانگی شگفت‌آورنخواهد بود. با در نظرگرفتن تباین اصلی واجب ــ ممکن، ما این تقسیم بردورا که به‌روشنی در همهٔ نظریات تصوف از نقطه مقابل هم قراردادن دنیاهای معنوی تا تأثرات روانی

۳. لاهیجی، شرح گلشن راز.

مشاهده می‌شود، می‌بینیم و در آن به چنین زوجهایی بر می‌خوریم:

خوف — رجاء

بسط — قبض

محو — سکر و جز اینها.

در اصطلاحات شعری نیز زوجهای مشابه همواره رو در روی یکدیگر جای می‌گیرند:

گبر — مؤمن

سرو — سنبل

دریا — قطره

زلف — رو

آفتاب — ماه

آفتاب — ابر و جز اینها.

این زوجها را می‌توان به‌آسانی دسته‌بندی و شامل جدول تنظیم شده‌یی کرد، که نشان خواهد داد به‌کارگرفتن آنها در متن معین و به‌وسیله مؤلف معین تا چه اندازه قانونمندی دارد.

البته باید استعاراتی نیز باشند که فرد هستند و به‌استعارهٔ دیگری مربوط نمی‌شوند. این نکته طبق ضرورت و از خود ویژگی توحید ناشی می‌شود. در این صورت این استعارات برای توضیح اصلی همه‌جانبه و کلی به‌کار می‌رود که بالاتر از گروه‌بندی شرطی دنیای خیال جای دارد و در مواردی به‌کار می‌رود که باید انفراد و انزوا خاطرنشان‌گردد، به‌مفهومی قابل درک بدل شود و به زمینه‌یی قابل رؤیت انتقال یابد که هدف‌نهایی صوفی‌مرید است. نیل به‌هدف‌نهایی گرایشی است که در عمل کمتر دست داده است. این نکته در غزلیات صوفیه که بیشتر آنها مشحون از کاوش و جستجو و اندوه فراق ازگمشده است و تنها در موارد نادری از باز یافتن‌گمشده ابراز شادی و خرسندی می‌شود، مشاهده می‌گردد. از اینجا معلوم است که این استعارات باید اندک باشند و مشاهدات عملی، این‌گفته را تأیید می‌کند.

از این‌رو پیش از آغاز بررسی نمادهای استعاری، باید پیرامون آن را بررسی و معین کرد که بیش‌از همه به‌چه مناسبت و با کدام وابستگیها به‌کار می‌روند و در صورت ارتباط با نمادهای استعاری دیگر که زوجی را پدید می‌آورند، آنها را ازیکدیگر

جدا نکرد، بلکه یکجا مورد پژوهش قرار داد، زیرا ترکیب قطب مثبت بر ساخت قطب منفی روشنی می‌اندازد.

وظیفهٔ خود می‌دانم در بارهٔ این نمادهای استعاری مقالاتی تحلیلی بنویسم که به‌ما امکان خواهد داد کاربرد این استعارات را با آگاهی کامل درک کنیم و آنها را از لحاظ منطقی مدلل سازیم. دراین کار، سیر پژوهش، برحسب ضرورت، جریانی برعکس ترتیب تاریخی خواهد داشت و استنتاج ما طبق نظریات ترتیب‌دهندگان واژه‌نامه‌ها خواهد بود و پس از شناخت ترکیب آنها به‌آثار مؤلفان تفسیرها می‌رسیم و تلاش می‌کنیم نتایج حاصله را با آنها تطبیق کنیم. رخنه به نمادهای استعاری به‌ما امکان می‌دهد که به‌طرزی دقیق مشخص کنیم که آیا تطبیق تعبیر حاصله با آثار کهنتر دارای قانونمندی است یا نه و بدین‌سان امکان شکافتن گوهر و شالودهٔ آن دوران تصوف را به‌دست می‌آوریم که آثار فلسفی آن به‌شکل نثر تاکنون پیدا نشده است.

فعلاً پژوهش دربارهٔ سرچشمهٔ پیدایش نمادهای استعاری را آگاهانه کنار می‌گذاریم زیرا نخست این که متون لازمهٔ کهن برای این کار بسیار ناقص است و بسنده نیست و جریان پژوهش را دراین‌مورد ناممکن‌می‌سازد ودوم این که این‌پژوهش ما را به جای بررسی تاریخی-ادبی به بررسی تاریخی-روانشناسی می‌کشاند و زمینهٔ آن چندان نا استوار است که نگارنده را یارای تکیه برآن نیست.

موضوع این بحث تنها بررسی زوجی از استعارات است که نگارنده به‌تصادف از فهرست بزرگ چنین نهادهای استعاری به‌دست آورده و عبارت است از زلف و برابر نهاد (آنتی‌تز) طبیعی آن — رخسار.

کار را از تعبیراتی آغاز می‌کنیم که درسه واژه‌نامهٔ اصطلاحات شعری تصوف، در نسخ خطی موزهٔ آسیایی هست. توضیحی که برای اصطلاح موردنظر، درآنجا آمده، چنین است:

الف. واژه‌نامه از مؤلفی ناشناخته در نسخهٔ خطی <B1810> 29. NOV، ورقهای ۲۴۶ ب - ۲۵۱ الف:[۴]

۴. متن این اثر وشرح کامل این نسخهٔ خطی را نگارنده برای چاپ آماده کرده است. (این اثر درحال حاضر یافته‌نشده است.)

زلف، غیبب هویت راگویند که کس را بدان راه نیست.
رخ، تجلیات محض را گویند.
ب. واژه‌نامهٔ کوچکی بر غزل عطار (همان نسخهٔ خطی).[۵]
و چون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد.
و چون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد.
ج. واژه‌نامهٔ اصطلاحات مرآت عشاق
زلف، صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود (ورق ٤١ ب).
رخ‌ورخسار مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی راگویند.

می‌توان‌گفت که تعریف و حکم این سه مأخذ چندان روشن نیست، اما از مجموع ترکیب این سه‌تعریف می‌توان تا اندازه‌یی نتیجه‌گیری کرد. رخسار در هر سه مأخذ مطابق است با واقعیت محض، یعنی وحدت مطلق و روح فناناپذیر. اما زلف —تجلی ترکیب واختلاط پدیده‌های غیر واقعی وخیالی است. دید مأخذ الف نسبت به این اصطلاح تا اندازه‌یی نامفهوم است. در ب و ج برای رخ و رخسار اهمیتی واقعی قائل شده‌اند و زلف را دور از واقعیت می‌دانند. در الف، زلف به‌عنوان غیبت هویت باز نموده شده است که معمولاً معرف وحدت تفکیک ناپذیر (عالم احدیت) یعنی‌خود هستی (par exellence) و بالاترین درجهٔ واقعیت احتمالی است.

برای رفع این سوء تفاهم به متن شبستری با تفسیر لاهیجی مراجعه می‌کنیم. شبستری برای توضیح اصطلاح زلف می‌گوید:

مپرس از من حدیث زلف پرچین   مجنبانید زنجیر مجانین[۶]

لاهیجی روشن‌می‌سازد که مراداز زلف تجلی‌جلالی‌است که‌ازراه آن احدیت مطلق‌تنزل می‌کند و پایین می‌آید و بدین‌سان‌تصور گوناگونی‌جهان مادی غیر واقعی‌گرداگرد ما به وجود می‌آید.[۷] درازی زلف اشاره به بینهایت‌بودن اشکال تجلی هستی و فراوانی

۵. متن آن را نگارنده در سال ۱۹۲۴ میلادی چاپ کرده است.
۶. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴.
۷. زلف که اشارت به‌تجلی جلالی فرموده بود و در مراتب تنزلات وظهورات بسیار است. (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴).

اندیشه‌هاست. و وجه‌شبه (Tertium Comparationis) بین زلف و اندیشه‌ها (تعینات) طبق توضیح لاهیجی چنین است:

چنانچه زلف پردهٔ روی محبوب است، هر تشکل اندیشه و هر برخورد انفرادی نسبت به‌پدیده‌یی جداگانه از مجموع پدیده‌ها، حقیقت یگانه (یعنی واقعیت) را می پوشاند و پنهان می کند.[8]

از اینجاروشن می‌شود که زلف چیست. طبیعی‌است که زلف‌همان پرده‌یی است که‌تجلی واقعیت مطلق‌را می‌پوشاند. این توضیح را سپس درآغاز فصل مربوط به‌رخ مشاهده می کنیم. لاهیجی می‌گوید: «رخ اشاره به‌ذات الهی است.»[9]

بدین‌سان، ترکیب اصلی نماد استعاری برای‌ما روشن‌شده است، تنها باید ژرفای آن را کاوید و مشاهده‌کرد که تا چه‌اندازه بسط استعارهٔ مادی‌با ویژگیهای اصل فلسفی پوشیده خواهد شد. ویژگی زلف چیست؟ زلف نرم ومجعد از کوچکترین جنبش شاهد به موج در می‌آید، رخسار را می‌پوشاند و یا آن را می‌گشاید.

نیابد زلف او یک لحظه‌آرام گهی بام‌آوردگاهی کند شام[10]

جهان مطلق تغییری نمی‌شناسد و دنیای ثبات است و درآنجا تنها جمودی وفقدان تحرک دیده می‌شود. برعکس، جهان عاری از واقعیت تجلیات، در یک‌جا نایستاده، بلکه دنیای تغییرات است و در دو آن در یک‌حال باقی نیست، درهر ثانیه پدیدار می‌گردد و ناپدید می‌شود. موازی، کامل‌است و مقایسه، از محک آزمایش گذشته است.

سپس زلف می‌پیچد و به یکسو مایل می‌شود و کجی‌آن نقطهٔ مقابل راستی و نفی‌آن است، در نتیجه زلف در ماهیت خویش دارای دو نماد است —خطوط مستقیم و نفی آن که خطوط منحنی است. در دنیای احدیت تضاد نمی‌تواند باشد،

۸. درازی زلف اشارت به‌عدم انحصارات موجودات و کثرات وتعینات است ووجهٔ شبه میان زلف وتعینات‌آن است‌که چنانچه زلف پردهٔ روی محبوب است هرتعینی از تعینات حجاب و نقاب وجه واحد حقیقی‌است ودرنقاب تعینات وتشخصات‌کثرات اشیاء آن حقیقت واحده مختفی ومستتر است. (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۸۴).

۹. بدان‌که رخ اشارت به‌ذات الهی است. به‌اعتبار ظهور کثرت اسمائی وصفاتی از وی و خط اشارت به‌تعینات در هویت در تجرد وبی‌نشانی عالم ارواح است‌که اقرب مراتب وجود است به‌غیب هویت در تجرد وبی‌نشانی (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۹).

۱۰. بیقراری زلف اشارت به‌تغییرات و تبدلات سلسلهٔ وجوداتست که هرساعت به‌نوعی و وضعی دیگر است (لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۷).

در آنجا همه چیز واحد و یکپارچه است، در آنجا نخستین با واپسین برابر است و ظاهر با باطن معادل. برعکس، برای بدیدار شدن اندیشه، لازم است که صفات طبقه‌بندی شود و اسماءالله، که نمود ظاهری وسیمای این صفات است، پدیدارگردد. تجسمی کاملا متقابل و متضاد چون اسماء مضل (راهنمایی کننده به‌سوی گمراهی) هادی (راهنمایی کننده به سوی راه راست)، ظاهر (نمایان وبیرونی) و باطن (بوشیده و درونی) بدید می‌آیند. این اندیشه با کژی و انحنای زلف بیان می‌گردد. لاهیجی می‌گوید کژی زلف ظهور تضاد اسماء و صفات است.[۱۱]

کژی زلف چنبرگونه در تسلسل خویش در غزلیات، استعاره‌یی است به دام که دل عاشق در جستجوی محبوب در آن گرفتار می‌شود. شبستری می‌گوید:

چو دام فتنه می‌شد چنبر او　　　به شوخی بازکرداز تن سراو[۱۲]

اما دنیای تجلیات صوفی، شکلی دایره‌وار دارد که انسان در آن فرجامین حلقه است. بدین‌سان، می‌توان گفت که صوفی در جستجوی حق، در حلقهٔ دنیای ادنی گرفتار آمده است و برای رهایی از آن تلاش می‌کند و این نکته با استعارهٔ بالا کاملا مطابقت دارد. پدیده‌های جهان گوناگون است و هر یک از این گوناگونیها می‌تواند انسان را به‌سوی خود بکشد، او را از راه راست دور سازد و وادارش کند که هدف اصلی‌اش را از یاد ببرد و زلف، دارای چنین چنبرهای فراوانی است و هرچین چنبر، دامی است برای دل بی‌تجربه.[۱۳]

معلق صد هزاران دل زهرسو　　　نشد یکدل برون از حلقهٔ او[۱۴]

یعنی دراین دنیای افسانه آمیز هردلی به‌سویی دیگر کشیده شده است و این دلبستگی به پرده‌یی تبدیل می‌شود که جلوهٔ محبوب‌را می‌پوشاند.

شاعری ناشناخته که لاهیجی شعری از او نقل کرده است می‌گوید:

سخن زلف مشوش بگذار　　　دل از این شیفته‌تر نتوان کرد
ابتلا نیست در این کار مرا　　　که از این هیچ خبر نتوان کرد[۱۵]

۱۱. کجی زلف ظهور تخالف اسمائی وصفاتی (لاهیجی، شرح گلشن «راز»، ص ۳۸۵).
۱۲. لاهیجی، شرح گلشن «راز»، ص ۳۹۶.
۱۳. گرفتاری عاشق به‌واسطهٔ تقید به قیود احکام کثرات که هریکی شکنی است از آن چین زلف، (لاهیجی، شرح گلشن «راز»، ص ۳۸۵).
۱۴. لاهیجی، شرح گلشن «راز»، ص ۳۸۵.　　۱۵. همانجا، ص ۳۸۴.

بنا به آنچه گفته‌ایم، این واژه‌ها کاملا مفهوم هستند. دنیا—واقعیت ندارد، افسانه‌یی و سردرگم است و نمی‌توان آن را تا آخر شناخت. شناخت جهان یعنی دل را بیش از این شیفته کردن. من جهان را نمی‌شناسم و نباید بشناسم و بدانم، زیرا کوشش من تنها در راه رسیدن به حقیقت یگانه است.

در دنیای مطلق تضادی نیست، اعتقاد و ایمان مفهومی است که تنها برای دنیای ناقص ما خلق شده است. پوشش اندیشه‌ها را کنار بگذار تا آشکار شود که اعتقاد و ایمان، همان بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی است. واژه‌های بسیار معمولی که غالباً صوفیان آن را تکرار می‌کنند، از اینجا مفهوم می‌گردد:

ایمان و کفر من همه رخسار و زلف تست   دربند کفر مانده و ایمانم آرزوست[۱۶]

یعنی من در دنیایی بسر می‌برم که ماهیت حقیقی درآن دیده نمی‌شود و برای رخنه به دنیای وحدت سختی و عذاب می‌کشم. یا اینکه مثالی دیگر:

از روی اوست اینهمه مؤمن عیان شده   وز زلف اوست این همه کفار آمده[۱۷]
آن یک زروی اوست به تسبیح مشتغل   وین یک زموی اوست به زنار آمده

شاهد طنازگاهی برآن می‌شود که زلف پرپشت خود را کوتاه کند— دنیا واقعی و ابدی نیست و مطلقیت می‌تواند او را ناگزیر کند که ناپدید شود و در نور وحدت مطلق غرق گردد.[۱۸]

زلف شاهد همواره چون شبی ظلمانی تاریک است و رخسارش همچون آفتابی روشن؛ کسی که حتی یکبار به‌دیوانهای شاعران تصوف نظری انداخته باشد، مقایسهٔ فروغ آفتاب با جلوهٔ وحدت که تاریکی تکثر را روشن می‌سازد، برایش آشکار است.

این مقایسه را می‌توانیم تا بینهایت ادامه دهیم. ژرفای نماد، اندازه‌یی ندارد وگزینش تجسم باکامیابی شگرفی انجام گرفته و با دقت شگفت‌انگیزی پوشانیده شده است. تجربهٔ توجیه احکام لاهیجی از راه قیاس با کامیابی به پایان رسیده است و نیازی به ژرف‌شدن بیشتر درآن نیست. از این‌رو زلف را

۱۶. همانجا، ص ۳۸۴.   ۱۷. همانجا، شاعری ناشناخته.
۱۸. بریده شدن زلف نسبت یارباب استدلال که علماالند فنا و تغییرات عالم مراد است که سبب حدوثش می‌گردد وازمحدث استدلال بواجب می‌نماید و نسبت یارباب حال که صاحبان کشف و شهودند بریده‌شدن زلف اشارت به‌محو وانطماس تعینات وکثرات است.

رها می‌کنیم و به موضوع دوم یعنی رخسار که برابر نهاد (آنتی‌تز) زلف است، می‌پردازیم. دربارهٔ جهان اضداد و تکثر، گفتنی بسیار است و می‌توان آن را از جهات مختلف بررسی کرد، اما برای واحد مطلق تعریفی نیست. در آن، همه چیز و همه کس هست و در عین حال هیچ چیز نیست. اگر من دربارهٔ آن هر چه بگویم و سخنان خود را با نفی همراه نسازم دروغی بیش نخواهد بود. از این رو، ساخت استعارهٔ رخسار به‌مراتب ساده‌تر است و به‌چند لحظهٔ اصلی می‌انجامد. نخست، کلی بودن آن: شبستری می‌گوید:

رخ اینجا مظهر حسن خدائیست[۱۹]

ولاهیجی شاعر دیگری که از او نمونه‌یی نقل می‌کنیم گفته است:

ای جمله جهان در رخ جانبخش تو پیدا   وی روی تو در آینهٔ کون هویدا[۲۰]

یعنی همه‌چیز در واحد مطلق خلاصه شده است و دنیای غیر واقعی که تنها سایه‌یی از دنیای واقعی است باز تاب آن است.[۲۱]

دوم این که، دوست پوشش زلف را به کناری می‌زند و جمال خویش را به محبوب می‌نمایاند.

چون نقاب زلف مشکین از جمال خودگشود

صبح صادق درشب دیجور ناگه رونمود

هم به‌چشم دوست دیدم چون جمالش جلوه کرد

کافتاب از مشرق هر ذره‌تابان گشته‌بود[۲۲]

چون هرشکل هستی، به‌گونه‌یی بازتابی از واحد مطلق است، در نتیجه واحد مطلق را می‌توان درهر ذره‌یی یافت.

نمونه‌یی دیگر از همان‌جا:

صدقیامت گشت هر دم آشکار   تا جمالش پرده از رخ برگشاد

چون نقاب زلف از رخ برگرفت   جان عاشق گشت واصل برمراد

۱۹. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۰۰.   ۲۰. همانجا، ص ۴۰۲.

۲۱. مقایسه کنید با ترجیع‌بند ناصرخسرو چاپ و. آ. ژوکوفسکی. (گمان نمی‌رود این ترجیع‌بند از ناصرخسرو باشد. در بعضی از نسخ خطی به‌شیخ محمود شبستری منسوب شده است. ه. ت.)

۲۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۹۶، شاعری ناشناخته.

تا به‌زلفش سرفرازی می‌کنم　　سایهٔ او از سرما کم مباد[۲۳]

همهٔ استعارات روشن و مفهوم آنها چنین است که من نباید در این دنیای تصادفی، ژرفتر شوم و اگر چنین کنم بگذار برای همیشه در آن فرو روم و نور مطلق را هیچگاه نبینم.

مثالی دیگر:

اگر یکبار زلف یار از رخسار برخیزد
هزاران آه مشتاقان ز هرسو زار برخیزد
اگرغمزش کمین‌سازد دل ازجان دست بفشاند
وگر زلفش برآشوبد زجان زنهار برخیزد[۲۴]

و مثالی دیگر:

هردم‌بیاد رویش‌جمع‌آورم‌دل‌وجان　　بازم کند پریشان سودای زلف‌دلبر
ازرخ نقاب زلفت بردار تا نماند　　نام ونشان عالم ازمؤمن و زکافر[۲۵]

نقش عذاب صوفی که در راه رسیدن به‌حق می‌کوشد و از دنیایی که‌گرد اورا گرفته جدا شده است، با منطق نموده شده است.

همین تصویر را درنمونه‌یی دیگر می‌بینیم:

عاشق‌دیوانه چون خواهد که بیند روی‌یار
زلف او آشفته گردد پیچ‌وتابی می‌کند
تا جمال او عیان بینند مشتاقان اگر
پرده بردار و زرخ فکر صوابی می‌کند[۲۶]

در اینجا جهتی دیگر از تحمل این درد تصویرگردیده است. همهٔ صوفیان معمولا شکوه می‌کنند که دنیای ظاهر بسیار سماجت دارد و بویژه هنگامی که انسان تلاش می‌کند از آن دوری جوید حضور خود را مصرانه تأکید می‌کند. همهٔ تصاویر مشهور اغوا و وسوسهٔ قدسیان مسیحی بازتابی از همین تأثرات هستند.

پس‌از بررسی ساخت استعاره، می‌توانیم با اطمینان کامل به همان حکمی بازگردیم که تحقیق خود را از آن آغازکرده بودیم. کاملا روشن می‌گردد که اگر

۲۳. پیشین، ص ۳۹۷، شاعری ناشناخته.　　۲۴. پیشین، ص ۳۸۵، شاعری ناشناخته.
۲۵. پیشین، ص ۳۸۴.　　۲۶. پیشین، ص ۳۸۵.

ب وج مفهوم خود را بسیار مبهم ادا می کنند، بی‌سک همان تعبیری را درنظر دارند که ما آن را خلاصه کرده‌ایم. الف برعکس توضیحی اشتباه‌آمیز می‌دهد که انگیزهٔ آن‌رنگ سیاه زلف بوده است که دراین مورد، یگانه Tertium Comparationis (وجه‌شبه) است. نه مقایسه‌یی دیگر امکان‌پذیراست و نه همسانی دیگر بدید می‌آید. اشتباه از این‌رو نیز آشکار می‌گردد که حکم الف در سایر واژه‌نامه‌ها نیز هست، منتهی در مورد زلف نیست بلکه دربارهٔ خال است که کاملا بجاست و نماد را به درستی می‌رساند. من امیدوارم به هنگام، آن را نشان دهم.

*

برای این که خوانندگان را خسته نکنم، در این استعارات ژرفتر نمی‌شویم زیرا ساخت آنها کاملا روشن‌گردیده و منطقی بودن‌آنها اثبات شده است. ژرف شدن بعدی به‌خوبی امکان‌پذیر است و از راه طبقه‌بندی تشبیهات صورت می‌گیرد. همه می‌دانند که‌شاعران ایران در برابر نهادن رخسار شاهد با گل، و زلف با سنبل اشتیاق دارند. بدیهی است که صوفیان این روبنای بعدی را نیز به کار می‌برند وبدین‌سان نماد را پیچیده‌تر و تاریک‌تر می‌سازند. سپیدی رخسار و سیاهی زلف امکان می‌دهد که نماد شب و روز پدید آید و چنین قرینه هایی می‌توانند افزایش یابند. اما بررسی‌آنها ما را به سویی دیگر خواهد کشاند واز وظیفهٔ مهمتری که در پیش داریم دور خواهد کرد. باید معین کنیم که شاعران دوران نخست چه نگرشی نسبت به این تشبیهات داشته‌اند. چنان‌که‌گذشت به‌کار بردن این تشبیهات نیاز به شالوده‌یی متافیزیکی داشت که بدون آن، حق موجودیت از آنان گرفته می‌شد و دیگر معادل آنچه که بیانگرش بودند و یا نشانش می‌دادند، نبودند.

ازسویی دیگر، پژوهشگران غربی‌تصوف (نگارنده بیش‌از همه ر.آ. نیکلسن و ا. براون را درنظر دارد) گرایش دارند که در نخستین مراحل تصوف ایرانی، نقشهٔ طرح شدهٔ طریقت و تثبیت تأثرات روانکاوی را بدون آستری متافیزیکی ببینند. صوفیان نخستین مراحل، حتی خودشان‌گاهی اوقات با اشاره به حدیث:

لاتفکروا فی‌ذات‌الله و تفکروا فی‌آلائه

ترجمه: درفکر ذات خدا نباشید و درفکر بخشایندگیهای او باشید.

این نکته را خاطرنشان کرده‌اند.

بررسی دیوان سه شاعر کهن صوفی پارسی نشان می‌دهد که آیا براستی همینطور است و آیا واقعاً صوفیان کهن ایرانی از اندیشه‌های متافیزیکی دور بوده‌اند یا نه؟ اگر متافیزیک برای آنها ناآشنا بوده است، آنگاه ساختی که ما به‌دست آورده‌ایم، باید با آثار منظوم آنها همخوانی نداشته باشد. اما اگر روشن شود که لحظات اصلی ترکیبی که دربارهٔ آن سخن گفتیم، در تألیفات آنها نیز هست، آنگاه اثبات خواهد شد که در آثار آنها نیز ساخت متافیزیکی همانند، وجود دارد.

برای پژوهش، مناسب‌ترین منابع را که سه دیوان کهن باباکوهی شیرازی، سنایی،[۲۷] و احمد جامی‌اند و تازمان ما رسیده‌اند، برمی‌گزینم. روشن است که همهٔ موارد کاربرد این اصطلاحات را در دیوانها نمی‌آورم، زیراتنها متن فارسی این قطعات، بی‌هیچ افزودگی دیگر، یک کتاب بزرگ خواهد شد. تنها به‌چند نمونهٔ یارزتربسنده می کنم که برای مقصود ما کافی است.

در آغاز از دیوان باباکوهی که کهنتر از دو دیوان دیگر است یاری می‌گیریم.[۲۸] در این دیوان چنین اشاراتی دربارهٔ زلف می‌بینیم:

در خم زلف سیه گارتوچون در بندم
زار چون مرغ شب تار بنالم چه عجب

تشبیه با نمونه‌های لاهیجی که در بالا دیده‌ایم، به‌خوبی همخوانی دارد. لحن معمولی ناله و اندوه در جهان غیر واقعی، در نمونهٔ زیر بیان گردیده است:

چو پریشانست زلف یارِ ما جز پریشانی نباشد کار ما

آهنگ درهم ریختگی زلف را همچون تضاد دنیای مفاهیم نسبی بررسی کردیم و توضیح دادیم. اینک نمونه‌یی دیگر:

درشب تاریک پیش زلف یار رهنمای عاشقان آمد صبا

یعنی، الهام ـ وزش نسیم است که پوشش جهان پیرامون ما را برمی‌گیرد. نمونه‌یی دیگر:

شب رفته‌ایم درسر زلف توچون صبا زلفت به‌تاب گفت که درویش مرحبا

۲۷. (یوگنی برتلس بعدها، سنایی را شاعر صوفی نمی‌دانست. بنگرید: برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵ - ه. ت.

۲۸. اقتباس از متنی که نگارنده در سال ۱۹۲۴ به‌چاپ رسانیده است.

یعنی هنگام تلاش برای رخنه به‌آن سوی پوشش و به اسرار روح، آنچه غیر واقعی است می‌کوشد جستجوگر را بفریبد و به سوی خویش بکشاند. نمونه‌یی دیگر:

به زلف خود برآور جانم از تن که یوسف درتنگ چاه است امشب

یعنی جسم، نفس را دربند می‌کشد. او را در رهایی از بند یاری کن، بگذار با رخنه به‌اسرار دنیای تجلیات، از آن دنیا بالا برود. این استعاره توضیح اصطلاحات یوسف و چاه را ایجاب می‌کند، اما به‌آن اشاره‌نمی‌کنیم تا دیگر بیشتر در این بحث نمانیم. تنها یادآور می‌شویم که [بابا] کوهی کنایه‌به محبوب را که زلفان خود را به چاه می‌آویزد و یوسف را بیرون می‌کشد، دوست دارد و زلف در این متن همچون حبل‌المتین (ریسمان محکم) توضیح داده شده، اشاره‌یی به آیهٔ مشهور قرآن است (سورهٔ ۳، آیهٔ ۹۸).

نکرده سجده اگر اختیار زلفش را لعین دردل آدم ندید ذات خدا

اشاره به‌علت سقوط ابلیس است. ابلیس می‌بایست در برابر انسان سرفرود آورد؛ در اینجا بین انسان و زلف، نشان برابری (=) نهاده شده است. یعنی انسان همچون مرحلهٔ نهایی و آخرین هدف در حلقهٔ زنجیر تجلیات است.

منم خال سیاه‌روی ماهش میان چین زلفین مسما

در اینجا زلف آشکارا با اصطلاح مسما توضیح داده شده است که درمفاهیم صوفیه یعنی آنچه که از طریق تجلی از اسم منشاء دارد. اسماء، نامهای الهی است یعنی جهان.

محمدی که دوزلفش بود شب معراج...

پیچیده‌ترشدن بعدی تشبیه نخستین. آهنگ شب به کار رفته و نشان برابری محمد=انسان کامل=احدیت جمع، چنین است.

در این مصرع محمد (ص) همچون نخستین آفریده، جلوه‌گر می‌شود.

اینک به‌بررسی رخسار می‌پردازیم که چنان که در بالا گفتیم، کار برد کمتری دارد.

سوختم پروانه‌سان از شمع رخسار شما

یعنی من در توحید مطلق به فنا رسیدم. تشبیه با به کار بردن آهنگ شمع پیچیده‌تر شده است.

در ذره‌ذره بین رخ او را در آفتاب

یعنی همهٔ جهان، تنها مظهر احدیت و توحید مطلق است. در اینجا ازآهنگ آفتاب نیز کارگرفته شده است.

به هوای گل رخسار تو ای سروبلند همچو بلبل به چمن زاربنالم چه عجب

آهنگی است آشنا که با بهره‌گرفتن از استعارات گل و بلبل پیچیده‌تر شده است. این مثالها کافی است تا قانع شویم براینکه باباکوهی از این اصطلاحات کاملا مطابق با طرحی که در بالا آوردیم سودجسته است و در نتیجه سیستم‌فلسفی او باید در خطوطی کلی با نظریات مؤلفان متأخر یکسان باشد.

نمونه‌هایی نیز که از دیوان احمد جامی نقل می‌کنیم به همین اندازه قانع کننده است:[۲۹]

اگر از زلف تویک حلقه بدیدار آید ای بسا پیرکه از خرقه به‌زنارآید

توافق کامل با نظری است که در بالا ابراز شده است. احمد جامی این موضوع را با اشتیاق بسیار در اشعار خود می‌آورد.

همه خوبان و شاهان جهان را زخالت دانه وزلف تودام است
جز کمند زلف یارم در جهان عاشقان را پای بند و دام نیست
زلف او دام بلا و خلق عالم صیداو
هریکی جان می‌دهد تاخود که یابد دانه‌یی

یعنی مردم در جستجوی وحدت به دام جمع می‌افتند.

کافری جز در میان تاب زلف یار نیست
گبر کی جز در بر آن نرگس خونخوار نیست

اصطلاح رخ نیز با همین پیگیری به‌کار می‌رود.

بسکه جانم زتمنای رخ یار بسوخت
دل هر سوخته برزاری من زار بسوخت
با وجود درد خود درمان چکار آید مرا
بی جمال روی تو بستان چکار آید مرا

در اینجا واژهٔ بستان جایگزین جنت ــ بهشت گردید که آن نیز جمع است. از این‌رو

۲۹. اقتباس از نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 128> No 176 h.

از آن دست می کشیم و به جستجوی فرد برمی‌آییم.

در دیوان سنایی، همانندی کامل می‌بینیم و چند نمونه ازآن را نقل می‌کنیم.[۳۰]

از فتنـــهٔ زلف مشکبارش　　کویی که همیشه در خمارم

این اشاره به‌حالتی است که صوفیان آن را سکر (سرمستی) می‌نامند.

چه رسمست آن نهادن زلف بردوش　　نمودن روز را در زیر شب پوش

فتنه را در عالم آشوب و شور　　با سر زلفین تـو اسرارهـــا

گرچه خوبست به گرد رخ تو زلف دراز　　خط بسی خوبتر از زلف درازآوردی

یعنی، وحدت مطلق بهتر از جهانی است که زیبایی نیز دارد.

اندر خم زلف بت پرستت　　حاجت نـایـد بـه روشنایـی

دوباره اشاره‌یی است به‌بی‌ایمانی وابسته به‌زلف:

ما عاشق روی آن نگاریم　　زان خسته و زار و دلفگاریم

باید دربارهٔ نقل‌قولهای ویژه‌یی که از این دیوان کرده‌ام، توضیحاتی نیز بدهم. اصطلاحاتی را که بررسی کردیم، سنایی در قصیده‌یی برای ابـراهیم شاه غزنوی و در مفهومی غیر عرفانی به‌کار برده‌است. اما آنها با وجود نزدیکی بسیار با نظریات تصوف، با طرح پیش‌گفته، همخوانی کامل ندارند.

قبلهٔ خودساخته از بی‌ایمان‌وکفر　　زلف نـگون تـرا روی ستان تـرا

پرده زنان روزوشب حلقهٔ زلف‌ترا　　غاشیه کش چرخ پیربخت‌جوان‌ترا

شاید در اینجا آغازگسترش این اصطلاحات را می‌بینیم، که از اشعار خواص، و بیش از آن، از اشعار عاشقانهٔ مردمی، به‌چکامه های صوفیه راه یافته‌اند.

*

روشن است که ترتیب‌دادن فهرست جامع این تشبیهات و مطالعهٔ اساسی ساخت آنها، دارای اهمیت بسیاری است. رمز سطرهایی که هنگام مطالعهٔ معمولی، تنهاجنبهٔ ظاهری آنهادرک می‌شود و بویژه برای خوانندهٔ اروپایی مفهوم نیست، هنگام چنین بررسی ومطالعه‌یی کشف، ومقصود واقعی نگارنده روشن می‌شود و امکان داوری درست دربارهٔ آن فراهم می‌آید. اشارهٔ دیگری نیز باید بکنم و آن اینکه نگارنده‌تأیید نمی کند

۳۰. نقل از چاپ سنگی دیوان سنایی، که درآن محل وچاپ ذکر نشده است.

که طرح او برای هر شاعر صوفی حتمی است و آنها امکانات دیگری برای ابراز اندیشهٔ خود نداشته‌اند. شخصیتهای نمایان جداگانه‌یی می‌توانسته‌اندبرای درهم شکستن آن شکلهایی که برداختهٔ سنت هستند و نیز برای یافتن راههای تازه بکوشند. البته برای خاورزمین، که اهمیت زیادی برای سنتها قائلند، با این که سنت‌شکنی چندان از ویژگیها نیست، ولی در آنجا نیز چنین امکانی هست؛ و نگارنده می‌تواند نمونهٔ بسیار جالبی از ابن سرپیچی خلاق از طرح سنتی برنماید.

این نمونه، مثنوی کوچک شهیدی دده شاعر ترک و درویش فرقهٔ مولویه است که در محلی به‌نام مغله در ولایت «سن تیشه» به‌دنیا آمده است. مثنوی او، گلشن وحدت که نگارش آن در سال ۹۲۷ هجری (۱۵۲۰–۱۵۲۱ میلادی) به پایان رسیده است،[۳۱] عبارت است از حکایتی استعاری دربارهٔ مباحثهٔ اجزای گوناگون رخسار شاهد با یکدیگر، که منظومه‌یی کامل و نوعی مناظره است. مؤلف در مقدمهٔ منثور خود می‌نویسد که این اثر را زیر تأثیر منطق الطیر پرآوازهٔ عطار و به تقلید از این اثر نگاشته است. موضوع منطق الطیر، مقایسهٔ صوفیان مقولات گوناگون و توصیف راهها وشیوه‌های آنها در نیل به توحید که ضمناً گروههای گوناگون صوفیه به‌شکل نمادی در سیمای پرندگان مختلف تصویر شده‌اند. شهیدی نیز همین وظیفه را در برابر خویش می‌نهد ولی به‌جای پرندگان، اجزای گوناگون سیمای شاهد، یعنی رخسار، خال وجز اینهارا به کاربرده است. بایدیادآور شد که شهیدی به‌روشنی اعتراف کرده است که به کاربردن نمادهای مرسوم در مفهومی دیگر چه‌دشواریهایی برای او پدیدآورده است. او برای رفع هرگونه‌سوءتفاهمی، مقدمهٔ وسیعی به‌زبان فارسی[۳۲] برمنظومه نگاشته است و در آن تعابیر اصطلاحات خود را بدقت باز نموده است. بنابر توضیح او رخسار به‌معنی‌محبوب است که همانند شمعی جمع آنها را [یعنی صوفیان را —برتلس] روشن می‌سازد. زلف به معنی عاشقی‌است که در راه توحید می کوشد و ماهیت رازوحدت برای اوآشکارمی‌گردد وضمناًاو نمی‌تواندآن راز را پنهان دارد وبی‌اختیار همانند منصور[یعنی حلاج —برتلس] فریاد اناالحق بر می کشد.[۳۳]

۳۱. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <B 1810> Nov. 29.
۳۲. منظومه به‌زبان ترکی نگاشته شده است.
۳۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، <B 1810> Nov. 29 ، ورق ۳۶۳ الف.

نمی‌توان نادیده گرفت که گزینش این قیاس بسیار کامیاب بوده و تا اندازه‌یی می‌تواند مفهوم باشد. اما تنها تا اندازه‌یی معین، و ما همخوانی کامل آن را در اینجا نمی‌یابیم وسستی کار مؤلف نیز در مقابسه با سنتهای تصوف، که قرنها مشهور بوده، درهمین است. اما در اینجا به‌تحلیل کامل این اثر نمی‌پردازیم، زیرا این نیز ما را از هدف اصلی دور خواهد کرد.

در پایان، تنها به نکته‌یی دیگر اشاره می کنیم. ما کاری نه چندان بزرگ انجام داده‌ایم و تنها بخش کوچکی از مطالب انبوهی را که نظم تصوف در اختیار ما گذاشته است، بررسی کرده‌ایم. با این همه، نتایج بی‌درنگ به دست‌آمد و در زیر پای خود شالوده‌یی استوار یافتیم. و می‌توانیم با اطمینان نظریاتی را ابراز کنیم، که بدون این کار زمینه و پایه‌یی برای آن نمی‌بود. این کامیابی ضرورت ادامهٔ کار را در همین سطح نشان می‌دهد. هرگام بعدی به‌دستاوردهای تازه‌یی خواهد کشید و سرانجام راهنمای خوب و قابل اطمینانی به‌دست خواهیم آورد که ما را ازخطر گمراهی و هلاکت در وادی استعارات تاریک تصوف ایرانی حفظ خواهد کرد.

واژه‌نامهٔ اصطلاحات تصوف

مرآت عشاق

متن

متنی که در زیر می‌آید به‌وسیله یوگنی‌ادواردویچ برتلس از روی نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، Nov. 28، که واژه‌نامهٔ تصوف در نسخه‌یی خطی ازمؤلفی ناشناخته وبدون تاریخ و زیر عنوان مرآت عشاق است، تهیه شده است. اصل نسخهٔ خطی فعلا مفقود است. یوگنی برتلس تمام متن را براساس مقابله با سایر واژه‌نامه‌های مشابه کشف کرد، واژه‌ها را به‌ترتیب الفبا در آورد و تذکر داد که آنها در کدام صفحات نسخهٔ خطی هستند. چنانکه ازمتن نوشتهٔ «زلف و رخسار» برمی‌آید، اومتن واژه‌نامهٔ دیگری از اصطلاحات تصوف‌را نیز طبق نسخهٔ خطی‌موزهٔ آسیایی <B 1810> Nov 29 تهیه کرده بود. این اثر یوگنی برتلس نیز مفقود است. یوگنی ادواردویچ برتلس خیال داشت با بهره‌گیری از متن چند واژه‌نامهٔ اصطلاحات تصوف، این اصطلاحات را با سودجستن از شیوه‌یی که درمقالهٔ «زلف و رخسار» به کاررفته است، مورد پژوهش قرار دهد. مقالهٔ «زلف و رخسار» مانند کلیدی برای استفاده ازمتن مرآت عشاق است که در زیر می‌آید هـ. ت.

(در این متن رسم‌الخط نسخهٔ خطی حفظ شده است.ـ م.)

آب حیوان

وجود مطلق و تعین اول را کویند و بر مجلای تجلیات الوهیت حق هم اطلاق نمایند. بیت:

ما آب روانیم و تو دریای حیاتی　　جویای‌توایم ازهمه‌سو رو بتوداریم

نظم:

فوه ماء الحیوة شاربه　　خضر لم یصل الی الظلم

آب روان

فرح وصفای دل را کویند که ازعلـوم و معارف حقیقی باشد بشرط آنکه شیرین و صاف بود. بیت:

تا عارض جانانه بما کرد تجلی   درکلشن دلها همه‌چون‌آب روانیم

کاه باشد که علوم حکمی و شرعی بآب ممثل کردد و کاه باشد که‌صفای دل و مسئله توحید بان مصرر کردد و کلام اهل کمال هم مصور بآب روان شود اما اکر آب کرم باشد کلام اهل جذبه و سکر باشد و اکر سرد باشد کلام ارباب محو و عقول سلیمه باشد

ابد

عبارت از استداد ظهورات معنی است در صور اسماء قابله و صفات منفعله بر وجهی کـه مسبوق باشد بماده و مدت لیکن دایم و باقی بود بتجدد ظهور اولئت ذات حق در آخریت او

ابد الاباد

همان امتدادست [نظر: ابد] اما باعتبار سقوط ملاحظهٔ آخریت و عدم اعتبار نهایت و غایت اصلاً. بیت:

مارا سخن‌از یارقدیم‌است درین‌راه   زین‌بیش‌مکویید حدیث حدثان‌را

ابر

حجاب دل را کویند که از ظلمت افعال نفسانی و ملکات روحانی باشد و مانع مشاهدهٔ آفتاب تجلی اسمائی و ذاتی کردد و در هر مرتبه از مراتب و اطوار باشد. بیت:

فسرده جند توان بود کونسیم فنا   که ابر پستیم از پیش آفتاب برد

ابرو

اعوجاج سالک راکویند از صراط مستقیم شریعت و طریقت که موجب سقوط درجات و حاجب کمالات او کردد از روی کشف در حال شهود چهرهٔ معنی مقصود و رخسار معشوق مشهود. بیت:

درکوشهٔ امید چو نظارکان ماه   چشم طلب دران‌خم‌ابرو نهاده‌ایم

اتصال

ملاحظه و شهود عارف را کویند در مرتبهٔ طور روحی این معنی را که

تعین وجود او در وجود مطلق مستهلک است و این حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق کردد در عین مشاهدهٔ ذات قطع نظر از مقدمات نظری و قیودات فکری و تحصیل علم شهودی و حضوری. بیت:

گسستم از همه فکری و در تو پیوستم　　　چشیده یک قدح از لعل تو چنین مستم

احد

اسم ذات بحت و مطلق معنی است باعتبار سقوط اعتبارات و انتفاء اضافات از اسماء و صفات

احدیت

اسم آن مرتبه است که در آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند و ملاحظهٔ عدم تقید او بتعدد نعوت و صفات کنند

احدیة الجمع

اسم همان مرتبهٔ احدیتست اما باعتبار صلاحیت اعتبار نسبت و اضافات در ذات احدیت و اتصاف بجامعیت صفات ذاتیه. نظم:

بیا و بنکر اکر چشم خرده‌بین داری　　　که سنک ریزهٔ بطحا عقیق و مرجانست

احسان

کمال عبودیت و پرستش آفرید کارست خالصا لوجه الله چنانچه همیشه بنور بصیرت در مشاهدهٔ جمال باشد و بجان و دل در مطارحهٔ انجمن وصال الاحسان ان‌تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک

احوال

آن کیفیت فیضی است که از مبداء عالی بر دل سالک عارف فرود آید اما سریع الزوال باشد و قرار نکیرد و اکر قرارپذیر کردد فیوض را مقامات کویند. بیت:

پریشانم چو زلف حالم اینست　　　بکفتم مو بمو احوالم این است

ارادت

لمعهٔ محبت را کویند در دل که باعث توجه کردد بمطلوب حقیقی طوعا و کرها و این معنی را مراتب است:

اول مرتبه آنکه باعث بر ترک قیود و اضافات و هجرت رسوم و

عادات مرید باشد. بیت:

از عـادت و رسم اهـل تقلیـد چـون شکـر کنم کـه باز رستم

مرتبهٔ دوم آنکه با وجود توجه مرید بمراد حقیقی در طریقهٔ طلب براستقامت و ثبات باشد و ان لو استقاموا علی الطریقة لاسقینا کم ماءً عرقاً. بیت:

رهی نمی‌برم و چـارهٔ نمی‌یـابـم مـکر محبت مردان مستقیم احوال

مرتبهٔ سیوم ذهول مریدست از غیر مراد و مشاهدهٔ عین مرادست هـم بعین مراد. بیت:

نامرادی جهان بردل خود خوش کردم

چون ترا ازمن دلخسته همین بود مراد

آرزو

میل است باصل ومبداء خود با اندک اکاهی از مبداء بوجهی از وجوه. بیت:

یارب این آرزوی من چه‌خوش است تو بـاین آرزو مـرا بـرسان

ارغنون

فرط تعلق و محبت را کویند بنوعی که از جمیع تعلقات و صورکثرات منقطع و منخلع کردد و این معنی در طور خفی دست دهد. بیت:

ارغنون می‌نـوازم و ناقـوس جـام می‌خـورم زدست نکار

آز

آرزوی نفس را کویند که بطریقهٔ هوا و هوس ومقتضای نفس باشد. بیت:

ای زغفلت غرقـهٔ دریـای آز می‌ندانی کز چه می‌مانی تو باز

آزادی

خلاصی عارف را کویند از قیود جمیع ما سوی الله تا حد صفات و افعال و آثار. بیت:

فاش میکویم واز کفتهٔ خود دلشادم بندهٔ عشقم و ازهر دو جهـان آزادم

ازل

امتداد فیض را کویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت درمجالیء اسماء فعلی بـر وجهی که مسبوق بماده و مدت نباشد هر آینه ازلیت ذات ز سرحد عالم مثال در ملکوت و جبروت اعتبار توان نمود چرا که در مادون عالم مثال که عـالم ملک و شهادتست ذات را تجلی در اسماء فعلی است و مقرون است آن افعال بماده و مدت و بنیاد ظهور اجسام

است هر آینه زمان که مقدار حرکت فلک جسمانی است متقدر و متحقق گردد. بیت:

درازل پرتو حسنش زتجلی دم زد عشق پیدا شد وآتش بهمه‌عالم زد

ازل آزال

عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسما و صفات باعتبار سقوط اضافات. بیت:

ای مشکل حل و حل مشکل زان سوی ازل بهشت منزل

چرا که مرتبهٔ صفات سبعه ذاتیه و مرتبهٔ ذات بحت ماورای رتبت ازلت که‌مرتبهٔ صفات فعلی

اسلام

متابعت اعمال را گویند این هم مانند ایمان بسه قسم باشد:

قسم اول متابعت اعمال ظاهری دینی است بعد از معرفت و شناخت آن و این مرتبه عام باشد و الله یدعو الی الاسلام.

قسم دوم متابعت قوی باطنه است در اعمال مانند عفت و شجاعت و حکمت و عدالت و فروع اخلاق حمیدهٔ مذکوره این‌مرتبه ارباب طریقت باشد چنانچه قسم اول مرتبهٔ اهل شریعت بود.

قسم سوم تحقق است بحقیقت شریعت و باطن طریقت بعد از فناء سالک از خصوصیت افعال و اقوال و لواحق وجود وهمی خود این مرتبهٔ اسلام حقیقی گویند ان الدین عند الله الاسلام درین مرتبه قول و فعل عین علم شود و علم عین معنی و معلوم و کفر عین اسلام. بیت:

ز اسلام مجازی گشته بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار

حاصل اسلام راجع شود بسه مرتبهٔ تملق وتخلق و تحقق تملق انقیاد قولی باشد قل لن تومنوا ولکن‌قولوا اسلمنا و تخلق انقیاد فعلی است المسلم من سلم المسلمون عن یده و تحقق انقیاد ذاتی است قل‌لله الامر جمیعاً

اسم

عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از صفات و نعتی از نعوت

اسم اعظم

الله‌است که اسم‌ذات و جامع جمیع‌صفات است ازنعوت ذاتیه وافعالیه واثاریه

اسماء ذاتیه

عبارت از ذاتی است بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف امری بغیر از محض ذات نباشد اما شاید که بتعقل غیری موقوف باشد همچو صفت علم که موقوف است باعتبار معلوم و عالم علیحده یا آنکه موقوف باعتبار غیری نباشد چون صفت حیات که اتصاف ذات بآن موقوف اعتبار غیر ذات او نیست. بیت:

بزیورها بیارایند حسن خوب رویان را
تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارائی

اشتیاق

کمال انزعاج دل را کویند بمیل اصلی بسوی مبداء اولی و این شوق را سراتب است چون میل دل بمرتبه رسد که بهیچ‌وجه طالب در سلوک طلب بهیچ چیز مقید نکردد و تردد خاطر و اضطرابش همیشه روز افزون باشد و به‌نیل هر سرغوبی و به تعرض هیچ مکروهی مقید نشود اول مشتاقی اهل صدق باشد. بیت:

کفر و ایمان هردو کر پیش آیدش   در پذیرد تا دری بکشایدش
اینچنین باید طلب کر طالبی   تو نهٔ طالب بدعوی راغبی

و این شوق و طلب بمرتبهٔ رسد که ملاحظهٔ رغبت و شوق را در جانب معشوق بکمال یابد و این طور شوق کاهی بلباس عاشقی کاهی بعنوان معشوقی ظاهر کردد و در مرتبهٔ طور سری و روحی باشد. بیت:

همه شوق و آرزوی غلطم که در لطافت
شده بی‌قرار ومجنون زتوشوق وآرزو هم

و چون این شوق درکمال خود برنک عشق برآید چنانکه عاشق را وصل و هجران یکسان بود و کفر و ایمان بیک عنوان مجنون لیلی راهمیشه باخود بلکه یک روح بدوبدن متعلق داند ومطلقا وجود خود جدا نداند وغیر معشوق درسراپای وجود نیابد و این درنهایت طور خفی باشد. بیت:

و ما بین شوق و اشتیاقٍ فنیت‌فی   تولٍ بخطرٍ او تجلٍ بحضرةٍ

آشنائی

تعلق عنایات اولی و رابطه رحمة ازلیه را کویند که بهمه موجودات

پیوسته است. بیت:

زآشنائی چون دلت بیگانه است　　هرچه میگوییم ترا افسانه است

اعراف

مقام شهود ذات گویند در مظاهر جمیع اعیان کاینات بنوعی که هر دو جانب نقدی و نقید را ملاحظه نمایند وعارف دربرزخ و حاله متوسط باشد وعلی الاعراف رجال. لمولفه:

عارف چو با عراف سر کوی توآید　　نظاره کنان روی ترا سوی تو آید

اعیان‌ثابته

حقایق و ماهیات ممکنات را گویند که درحضرت علم ثابت است لایغرب عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض

افتادگی

رویت عدم قدرت بنده را گویند بر اداء حق عبودیت که سزای حق باشد. لمولفه:

فتادم بر سر راهی که روی یار خود بینم

درین افتادگی یکره دلش افکارخود بینم

افسانه

ملاحظهٔ اعمال گذشته‌را گویند درحینی که توجه بتکمیل نفس درخاطر متمکن شده باشد. بیت:

افسوس دل افسانهٔ عشق است ولیکن　　باقی بجمالت که فسون است وافسانه

افسردگی

غلبهٔ برودت مائیه احکام طبیعت‌را گویند که آتش شوق معارف آلهی را فرو نشاند. بیت:

تا بکی افسردگی می ماندت　　صد جهان مرد کی می‌ماندت

افسوس

تأسف سالک را گویند بر فوت اوقات و عزم تدارک مافات

افق اعلی

نهایت سیران را گویندبر فلک‌وجود و منتهای این در حضرت و احدیت و عالم جبورت باشد

افق مبین
نهایت تکمیل نفس است درعلوم نظری و ملکات علمی در طور قلبی بنوعی که دل عارف هم مرآت اسرار غیب باشد و هم تماشاگاه عالم شهادت و این رتبت انبیا و مرشدانرا ظاهرست و انک بالافق المبین

آلودگی
اتصاف دل را گویند بصفات بهیمی‌وسبعی درطور قالبی. بیت:

با ازین آلودگی پاکم بکن   یا نه درخونم کش وخاکم بکن

آله‌والله
اسم ذات واجب الوجود است باعتبارجامعیت صفات ذاتیه و نعوت کمالیه در حضرت علم وعین و درمرتبت افعال و آثار

ام‌الکتاب
عقل اول و قلم اعلی را گویند و عنده‌ام الکتاب الایه

امتداد نفس رحمانی
عبارت است از استمرار تجلی ذاتی بر مخارج مراتب حروف عالیه و کمالات وجودیه و مراکبات تامه بر وجهی که متضمن ظهور شئونات و بروزنشآت آلهیه و اکوان امکانیه گردد کما قال صلعم انی‌لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن

آمدن
رجعت عارف واصل را گویند بمقام بشریت و مرتبه صورت از فضای عالم ربوبیت

الامور العامه
هی مالا یختص بقسم من اقسام الموجودات التی هی الواجب و الجوهر و العرض

امیری
اجرای سالک را گویند حکم‌سلطان روح را در مملکت بدن بر رعایای قوای طبیعی و بر جنود و عساکر طبایع نفس حیوانی. نظم:

در عالم ملک بی نظیریم   وندر ملکوت هم امیریم
گرچه مرغان عشق بسیارند   همچو عنقا امیر مرغانیم

امین

عارف سالکی را گویند که در طور قلبی برسوخ اخلاص بنوعی استکمال پذیرفته که غیر حق در سر و علانیه مخطور خاطر او نگردد و غیر اخلاق کریمه در ظاهر احوال او دیگر امری معاین نشود و اگر چه در دیدهٔ ظاهربینان احوال و اعمالش مرضی نباشد چنانچه جماعت ملامیه که درصورت محل انکار و مذام عوام‌اند وفی الواقع متوجه وجه حق‌اند علی الدوام. بیت:

عشق حالیست که جبریل برو نیست امین
صاحب حال شناسد اثر اهل یقین

انانیت

ملاحظهٔ وجود مطلق راگویند در مراتب محسوسیه یا معقولیه چراکه مشارالیه با ناغیر ذات و هویت مطلقه نتواند بود اما ظاهرا محفوف بود بصور تعینات و اضافات. بیت:

زحلاج آن انانیت عجب نیست
کانا لحق گفتن او بی‌سبب‌نیست

اندوه

حیرت سالک راگویند درکاری که سبب وجدان و فقدان آن بینش او مجهول باشد. بیت:

تا در اندوهت بسر می‌برده‌ام
هر زمان دردی دگر می‌خورده‌ام

انگشت

صفت احاطه راگویند بجمیع درجات وجود قلب‌المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن

اولوالالباب

هم الذین یاخذون من کل قشر لبه و یطلبون من ظاهر الحدیث(؟) سر الالتفات و هو العدول من المخاطب ای الغایب او بالعکس او ای المتکلم

آه

علامت و نشانهٔ کمال عشق‌را گویند که زبان از شرح تفصیل آن قاصر باشدوبنان بیان‌از رسم حقیقت‌آن‌مقصر و از غایت اضطرار و اضطراب جهت

دفع کربت و رفع ضجرت باین آه‌حسرت متوسل کردد که انّ ابراهیم لاواهٌ حلیم و این در مرتبهٔ طور روحی بود. بیت:

آه اکـر از جای خاص آیـدپدید مرد راحالـی خلاص آیـد پدید

ایمان

مقدار معرفت را کویند که بحضرت الوهیت بحسب تفاوت درجات اعیان ممکنات در دانش باشد و آن بسه قسمت ایمان یقینی و ایمان غیبی و ایمان حقی اول راعلم‌الیقین دوم را عین‌الیقین سوم را حق‌الیقین اول مرتبهٔ عوام است و این بدو نوع باشد

اول‌آنست که بمحض تقلید اعتقاد مطابق واقع داشته باشد درمراتب نفس که امّاره و لوّامه‌وملهمه است

نوع دوم‌آنست که در مرتبه نفس‌مطمئنه و طور قلبی بنور برهان اعتقاد صحیح بحق و حقایق موجودات حاصل آید بر وجهی که ملکه عین‌ـ البقین را مستدعی کردد این مرتبه مخصوص ارباب حدود و رسوم باشد

قسم‌دوم‌از ایمان آنست که‌چون مرتبه قوت نظری بغایت رسد و بقوت عملی‌عین بصیرت بنور کشف و شهودمنور کردد و ابواب درجات جنات تجلیات بر روی سالک بکشایند و بخطاب ارجعی مشرف کردد و جمال مطلق معنی را چنانچه پس‌پردهٔ انظار و اعمال و اقوال نظر میکرد بعین عیان در مراتب صور آثار و افعال و صفات در مرتبه طور سری و روحی و حفی هم مشاهده کند

قسم‌سیوم‌مرتبه حق‌الیقین‌است و آن در مرتبه طور حفی چون وجود وهمی سالک در عین معنی‌مطلق و وجود مستهلک کردد بعد از آن بخلعت بقاء ابدی و من قتلته فانا دیته مشرف کردد و برمسند رفیع حق الیقین که رتبت فاذا احببته کنت سمعه و بصره فبی یسمع و بی‌یبصر متمکن نشیند درین مرتبه نه ایمان می‌ماند نه کفربلک کفر عین ایمان است و برعکس‌چرا که نسب و اضافات بالکل از میان برخیزد. بیت:

مرد را اینجا شکایت‌شکراسـت کفرایـمان کشت و ایمان کفر شد

آئینه

مجلی تجلی حقیقی را کویند که بصورت اعیان ثابته و اکوان غیبیه ظاهر

شود. بیت:

ای آینهٔ جمال شاهی که توئی　　وی نسخهٔ نامهٔ الهی که توئی

باب‌الابواب

توبه را گویند که مدخل سالک است بجانب جناب قرب و رجوع است بارادت خویش بمبداء اصلی چنانچه موت طبیعی همین رجوع بمبداء است اما بی‌ارادت و اختیار پس هر که ازین مدخل آهنگ تقرب بمقام انس نماید باید که از جمیع حجب و موانعی خارجی گذر کند هرآینه اول از باب الابواب بنیاد در حریم قربت و عبور بر مراتب حاجبان موانست باید کرد برین تقریر توبه رجوع از ما سوی الله باشد و عروج بر معارج قرب لی مع الله و این مواجعت متفاوت المراتب است چرا که ذنوب و معاصی هم متفاوت است و بحدی رسد که وجود سالک هم که حجاب راه باشد و بمثابهٔ جرم و گناه توبه از آن هم باید نمود که وجودک ذنب لایقاس به ذنب چرا که هر که حجاب طالب است از لواحق وجود اوست. بیت:

این چه رسمست که برروی نقاب اندازی

چهره بکشای و برانداز ره رسم و نقاب

باختن

انصراف دل را گویند از صور اعیان. بیت:

هرچه گاهی تاختی که باختی　　جمله در آب روان انداختی

باد

تقلب دل را گویند از حالی بحالی اگر از مشرق عالم وجوب و کشور وحدت تقلب یافته باشد آنرا باد صبا گویند ـ و اگر از جهه مغرب در عالم کثرت و امکان متحرك شده باشد آنرا دبور خوانند. بیت:

بادی که نیست از سر کوی تو نیست باد

من نیز دل بباد دهم هرچه بادباد

باده

عشقی را گویند که هنوز اشتداد نیافته باشد و این مرتبه محبت مبتدیانست. بیت:

صوفی ارباده باندازه‌خورد نوشش باد　　ورنه اندیشهٔ این کار فراموشش باد

بادهٔ صافی

عشقی باشد خالص از شوایب نقصان و فارغ از لذت وصل و آلام بعد و حرمان چه این هر دو حال مشعر از بقاء حجاب هستی عاشق است که مستدعی ادراک و ملاحظه لذت و الم گشته و تفرقه میان اوقات مهاجرت و مواصلت نموده است. بیت:

وصال اهل هوس جویند عاشق را بس این دولت
که او در کوی تو بد نام جمعی بدگمان کردد

و این مرتبه عشق طالب راغب را در طور سری و روحی دست دهد و صفای باده بحسب مشارب باشد. بیت:

اندوه دلم چو جام رنگین ببرد — این بادهٔ صاف هم دل و دین برد
آزاده شوم بجامی از هستی خویش — و اندوه جهان زجان غمگین برد

بارگران

احوال بدن و احکام نفس و تن را نامند. بیت:

سر که نه در پای عزیزان بود — بارگرانست کشیدن بدوش

بازی

تحول نشآت آلهیه را گویند. بیت:

بازی چرخ بشکنند بیضه در کلاه — زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

باطل

بر ما سوای اطلاق نمایند چون حق مظهر مطلق وجود است هرآینه خلاف حق که باطلست پیش نظر حقیقت بین اعدام خواهد بود. بیت:

الا کل شی ما خلا الله باطل — و کل نعیم لا محاله زایل

بام

مجلای تجلیات معشوق را گویند. بیت:

بام برآ وجلوه ده ماه تمام خویش را — مطلع آفتاب کن گوشهٔ بام خویش را

بامداد

مقام گردش احوال را گویند که موجب ترقی سالک باشد از مرتبهٔ ظلمت سفل بنور علویات. بیت:

بامدادان که تفاوت نکند لیل ونهار — خوش بود دامن صحرا وتماشای بهار

بت

مقصود اصلی و مطلوب حقیقی را گویند بهر صورت و هر دیگر که ظاهر گردد. بیت:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود زنار بستن عقد خدمت
مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستی است

بدایت این ملاحظه و شهود در دیدهٔ بصیرت در طور سری رخ نماید اما نهایتش در طور خفی باشد

بحر

وجود مطلق را و هستی حق را گویند. بیت:

در چنین بحری که بحر اعظم است عالمی ذره است ذره عالم است

بدل کردن

عدول عارف را گویند از مقامی بمقامی اعم از آنکه جهة ترقی نفس خود باشد یا جهة ترقی دیگران و لهذا بدلا را ابدال گویند که همیشه ابدال حالی بحالی کنند وتوجه باطن ایشان باصلاح احوال خلق و جذب نفوس موجب تبدلات اطوار ایشان گردد ولهذا در خبرست از حضرت سیدالبشر صلوات‌الله و سلامه علیه ان بدلا امتی لایدخلون الجنة بصوم و لا صلوة ولکن بسلامة الصدر و سخاء النفس و نصیحة المسلمین چون تبدل احوال سالک جهة تکمیل نفس باشد در سلک اهل تبدل و تاوین باشد که بمشرب ابدال این مناسب است اولئک یبدل الله سیاتهم حسنات. بیت:

از مقامات تبدل تا فنا پایه پایه تا بدرگاه خدا

بر

صفت ربوبیت را گویند

بر سیمین

صفت ترتیب (شاید تربیت؟ ی. برتلس) عارف را گویند بنوعی که موافق طبع باشد. بیت:

برچون سیم خود منما بقلاشان بازاری
که دارم بازرخسار خود عزم خریداری

برخاستن

توجه عزیمت صادق را گویند بمبداء وحدت بنوعی که موجب قطع

تعلقات صوری و معنوی بود. بیت:

برخیز که این نشست برخاستنی است   بالا ونشیب وبست بگذاشتنی است

برق

لمعات عشق و لمحات شوق را گویند که از ذات اقدس و حضرات مقدس بر دل سالک لایح گردد اما آنرا ثبات و قراری نباشد و این در مبادی سلوک عاشقان باشد. بیت:

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر   وه که باخرمن مجنون دلفکار چه کرد

البصیرة

قوة القلب المنور بنور القدس یری به‌صور الاشیاء و ظوهرها و هی التی تسمیتها بالحکماء العاقلة النظریة و القوة القدسیة

بلا

امتحانات آلهی را گویند که جهة تطهیر نشاة سالک باشد. بیت:

هربلا کین قوم را حق داده است   زیر آن کنج کرم بنهاده است

بیت:

و منک شفائی بل بلائی منة   و فیک لباس البوس اسبع نعمة

بلی

و هو اثبات لما بعد النفی کما ان نعم تقریر لما سبق من النفی

بناگوش

مناط سلسلهٔ اعتصام را گویند درملاحظهٔ حقایق درحضرت الهیه و صفات جمالیه بر سبیل عموم و اشتمال. بیت:

ازخط وخال و رخ وزلف وبناگوش وجبین

لشکر آورده و بر قلب دل ما زدهٔ

بندگی

قبول تکالیف آلاهی را گویند اما بطریق طوع و رغبت نه از خوف و رهبت.

بیت:

فاش میگویم واز گفتهٔ خود دلشادم   بندهٔ عشقم واز هر دو جهان آزادم

بنفشه

نکته را گویند که ادراک بشری بآن راه نبرد وعقدهٔ آن بنظر و فکر انحلال

نپذیرد. بیت:

باغ از خط خوب لب شیرینش خجل شد
کوهیچ بنفشه شکر آلوده ندارد

بوستان

مقام دل کشادکی عارف را کویند اعم از آنکه بمرتبه و مقامی مخصوص باشد. بیت:

دوستان در بوستان چوعزم می خوردن کنند
اول از یاران دور افتاده یاد من کنند

بوی

آکاهی دل را کویند از علاقهٔ ازلی و پیوستکی اولی که در مقام جمعیت بوده باشد و اکنون بواسطهٔ عروض پریشانی هوای نفسانی تفرقه‌بان راه یافته باشد. بیت:

بوی سنبل زدم باد صبا می‌آید   خوش دلم هرچه از آن یار بما می‌آید

بهار

فرح و سرور سالک را کویند در حین غلبهٔ احکام شوق بر وجهی که مفضی بود بترک عبادت که از راه رسم و عادت صادر شده باشد. بیت:

بهار آمد بیا و توبه بشکن   که در وقت دکر صوفی توان شد

و بهار بر اعتدال مزاج سالک که دل او از اختلاط اخلاط فاسده و افکار کاسده پاکیزه شده باشد هم اطلاق نمایند

بیابان

مقام حیرت و هیمان را کویند. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه   در رکاب آرند پای آنجایکاه

بیت‌الله و بیت‌الحرام

دل عارف موقن را کویند که رسوم ما سوی الله‌را در حریم او راه نباشد و منزلکاه محمل شوق باشد در طریق سیر الی‌الله کماقال النبی علیه‌السلام قلب المومن بیت‌الله و کاهی هم‌دل سالک را کویند باعتبار انقطاع از صور اغیار و از جهة مظهریت تجلیات آلاهی در صور آثار و اجرام عنصری و باین وجه او را صدر کویند. نظم:

نیست مسجد جز درون سروران | آن مجازست این‌حقیقت ای فلان
مسجد اقصی درون اولیـــاست | جای‌خاص‌حق‌بـودآنجا خـداست

بیداری
عالم صحو را کویند جهة تکمیل نواقص. لمولفه:
ز حد شد نالهٔ شبها وبیداری خوش آنروزی
که در کویت کنم‌خواب اجل‌در پای‌دیواری

بیرون
عالم ملک و شهادت را کویند. بیت:
بیرون دویـد یـار ز خلـوتکـه شـهود
خودرا بشکل جمله جهان هم بخود نمود

بیکاری
اشتغال دل را کویند بامور حسیسه دنیوی و تهیهٔ اسباب‌لذات حسی. بیت:
کار دنیا چیـست بیکـاری همـه | چیـست بیکـــاری کـرفتاری همه

بیکانکی
استغنای عالم الوهیت را کویند که بر سویدای دل سالک تابیده باشد و چنانچه آن ذات غنی مطلق بهیچ چیز افتقاری ندارد عاشق راهم از همه اغیار و خویش و تبار بیکانه سازد. بیت:
ما را خیال روی تو دیوانه میکند | وز خویش و آشنا همه‌بیکانه‌میکند

بی‌نوائی
بعد و حرمان‌دل‌راکویند از مطلوب حقیقی بواسطهٔ موانع بشریت. بیت:
هر که شد از هم‌زبان خـود جـدا | بـی‌نـوا شد کـر چه دارد صدنوا

بیهوده
صرف‌وجههٔ دل را کویندازذات اقدس‌وتوجه‌خاطر بمشتهیات نفسانی. بیت:
جانم آلـوده است از بیهودکی | مـن ندارم طاقـت آلود کـی

بیهوشی
مقام طمس فنا راکویند از احکام بشریت و انتفاء صفات امکانیت. بیت:
رسم این وادی فرامـوشی بـــود | کنکی و کـری و بیهوشی بود

پاکث بازی
توجهی راکویند که خالص بوداز شوایب اغراض نفسانی‌خواه امر ظاهری

باشد یا باطنی. بیت:

اندر قمارخانهٔ رندان باک باز در بازهرچه هست نمازی و بی‌نماز

پای

مقدمات فکر و نظر را گویند. بیت:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

پای‌کوفتن

تواجد سالک را گویند که از وجدان حالی درو حادث شده باشد اما بی بقا باشد. بیت:

شکر فروش مصری حال مگس‌چه داند

این دست شوق برسروآن پای ذوق کوبان

پاپیر (شاید پاییز؟ ی. برتلس)

مقام کمال ظهور آثار عالم سلک را گویند و هر چه‌از لوازم آن ظهورباشد

پدر

مرتبهٔ تاثیر و علیت فاعل را گویند چنانچه مادر مرتبهٔ تاثر و قوت قابله را گویند. بیت:

باصل خوش یکره نیک بنگر که مادر را پدر شد نیز مادر

و باشد که پدر گویند و نفوس قدسیه خواهند

پرده

سوانعی را گویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق بود نه ازجانب محب یا محبوب. بیت:

اعیان وقوی جمله ظهورات الهی آن‌پردهٔ‌تقلید که‌شد کهنه‌دریدست

پوست

شریعت و ظاهر وجود را گویند و الفاظ و عبارت نسبت با معنی و مدلول را گویند. بیت:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت

پول (پل)

صفت صبر و تحمل را گویند. بیت:

صبرچون پول صراط آن سو بهشت هست با هرخوب یک لالای زشت

پیاله

عشقی را کویند که اقوی از میل اول و مرتبه رقت باده باشد در طورقلبی ناشی شود. بیت:

شرابی‌خور که‌جامش روی‌یاراست پیاله چشم مست باده خوارست

وکاهی پیاله کویند و تجلی آثاری خواهند چنانچه مصرع:

پیاله کیر که عمر عزیز بی‌بدلست

پیام

اوامر و نواهی آلاهی را کویند که عمل‌بران موجب بطریق وجوب باشد و انبیارا باین اعتبار پیغامبران کویند. بیت: لمولفه:

مژده‌ای دل که پیام ازلب دلدار رسید

مردهٔ هجر ترا مژدهٔ دیدار رسید

پیچ زلف

تطور ظهورات صفت جلالی‌را کویند که سبب ستر رخسار مطلوب و جمال وحدت باشد. نظم:

مپرس ازمن حدیث زلف برچین مجنبانید زنجیر مجانین

(گلشن راز. ص ۳۸٤، ی. برتلس)

پیر

انسان کامل را کویند که استکمال کرده باشد فاء فقر را و آن نهایت ادراک حقایق است و رای فقر را که آن نهایت سیر بر اطوار سبعه قلبیه است که سابقاً مفصلا برتبت مذکورشده و با وجود این فقر تعدیه ازو بطریق ارشاد و تکمیل غیر نماید وطالبان را بمطلب رساند. بیت:

پیر باید راه را تنها مرو وز سرعمیا درین دریا مرو

پیر ما لابد راه آمد ترا در همه کاری پناه آمد ترا

پیشانی

ظهور اسرار وجه باقی را کویند. بیت. لمولفه:

بشام طره بنمودی مه بدری ز پیشانی

شب قدرم تجلی‌شد بآن وجهی که میدانی

تاب زلف

کتمان اسرار آلهی را کویند از نظر شهادت. بیت:

هست در بند تو دلهای چو ما شیفتکـان
ای بسا دلبر که در آن زلف پرتاب وخمست

تاراج
سلب اختیار سالک را کویند در حالات ظاهر و باطن. بیت:
تاراج خوب‌روی در جان ما درآمد آن دل که‌بود وقتی کویا نبودمارا

تجلی
ظهور حق را کویند بهر صورت و هر کیفیت و هر صفت که باشد خواه در مظاهر اعیان علوی و مقامات معنوی باشد خواه در مظاهر سفلی و مجالی حسی بود و این تجلی چهار نوع بود:
اول تجلی آثاری که جمال آلهی در اعیان ملکی منکشف کردد
دوم تجلی‌افعالی و آن در صورت اعیان ملکوتی ظاهر شود و در صورت و هئت افعال هویدا آید
سیوم تجلی صفات است و آن جلوهٔ‌ذاتست در مراتب صفات سبعهٔ ذاتیه
چهارم تجلی ذاتی‌است و آن ظهور ذات فحسب باشد یا تجلی ذات یا جمیع صفات ذاتیه بر نظر شهود عارف و درین هر دو حال فناء هستی سالک لازم است اما کاهی مجرد فناء باشد بی شهود امری و این قرینهٔ غلبهٔ سکر و مستی عشق است اما کاهی دیکر مشاهده امری نماید و برین تقدیر کاهی فناء ظاهر شود و کاهی بقا بوجود حقیقی و صفات ذاتی و شهود درین حال متصور باشد. بیت:
ای کرده تجلی رخت از چهرهٔ هـر خوب
وی حسن وجمال همه خوابان بتو منسوب

ترانه
آیین و راه محبت را کویند بر وجهی که موجب اشعار بغیر خود بود. بیت:
مطرب بساز عود که کس بی‌اجل نمرد
وآنکه نه ایـن ترانه سرایـد خطا کند

ترسا بچه
نتایج تجرید را کویند از شهود تجلیات جمالیه. بیت:
مجـــرد شـو ز هر اقرار و انکـار بترسازاده ده دل را بیکبار

ترسائی
تجرد و تفرید باطن راگویند در حالت توجه بحق از صورکاینات و نسب و اضافات. شعر:

ز ترسائی غرض تجرید دیدم   خلاص‌از ربقهٔ تقلید دیدم

ترک
جذبهٔ آلهی راگویند که مسبوق بریاضت و سلوک بسیار باشد و در آخر بمطلوب رسد. بیت:

چو ترک سرخوشم از خواب ناز برخیزد
هزار فتنه زهرگوشهٔ برانگیزد

ترک و تجرید و تفرید
انقطاع و ارتفاع دل راگویند از جمیع مطالب حسی و مقاصد نفسی بطریق لف و نشر مرتب و مناسبت بر طبع مستقیم هویداست

ترک مست
جذبه راگویند که مسبوق بسلوک وریاضت نبوده باشد اما فایز بمطلوب باشد. بیت:

یارب‌چه‌شدکان‌ترک‌من‌ترک‌محبان کرده‌است
افتاد‌های بند خود خاطر پریشان کرده است

ترهات
اظهار صفات کمالیه گویند از حالات و مقامات علیه. بیت:

کمترین حیریت درمحو صفات   بخشش جان است‌و ترک‌ترهات

تکبر
بی‌نیازی حق را گویند ازجمیع خلق

تن درستی
استقامت دل وقوای روحانی را گویند در توجه بعالم معنی. شعر:

چرا نالد کسی از تنگدستی   که‌ملک بی‌قیاس‌است تن‌درستی

توانائی
صفت اختیار را گویند. بیت:

توانائی که در یک طرفة العین   زکاف ونون پدید آورد کونین

توانگری

حصول غناء ذاتی را گویند که مستلزم جمیع کمالات باشد

توبه

رجوع دل را گویند ازهر چه نقصان بذیرست بانجه بافی ونابتست. بیت:

توبه او جوید که کردست او گناه   آه او گوید که گم کردست راه

توبه از توبه

انصراف دل را گویند از جمیع ماسوای الله حتی از ذات و هستی خود وآن فناء فی‌الله باشد. بیت:

بوالعجب مذهبی‌است ملت عشق   توبـه از توبه جزء ایمان است

تیر

انظار آلهی و التفات عین عنایت نامتناهی را گویند. نظم:

ای تیرغمت را دل‌عشاق و نشانه   خلقی‌بتو مشغول وتو غایب‌زمیانه

تیر خدنگ

نظر عاطفت رب الارباب را گویند که بطریقهٔ تفضل و امتنان باشد نه جهت مجازاة اعمال. نظم:

تیرخدنگ‌غمزه‌ات‌ازجان‌ما گذشت   برمازغمزهٔ توچگویم چها گـذشت

تیر مژگان

نظر عنایت آلهی را گویند که بوسیله عمل صالح عارف مستحق ان سهم السعاده گردد. لمولفه:

دوش میگفت بتیرمژه‌ات خواهم کشت

یـارب این وعدهٔ الطاف ز یادش نرود

ثبات

استقامت قدم سالک را گویند در مقام عبودیت و رسوخ او در ملکات و اخلاق پسندیده

ثنا

اظهار اوصاف کمالیه ذات را گویند بر وجهی که ذات حق را شایسته باشد خواه از صفات ذاتیه باشد و خواه افعالیه و اثاریه در هر مرتبه از مراتب وجود. لمولفه:

کوآن زبان مدح سرای سزای دوست
مدهوش شوق را چه‌مجال ثنای دوست

جام

مجلای تجلیات آلهی و مظاهر انوار نامتناهی را کویند اعم از آنکه در مقام طور سری باشد یا طور روحی یا طور حفی. بیت:

شـراب خور زجام وجه باقـی   سقاهـم ربهم او راست ساقـی

جان

اعیان ثابته و حقیقت کونیه را کویند که از تجلی علمی ظاهر شده باشد درعالم واحدیت و جبروت. بیت:

جان من کشتهٔ آن غمزهٔ مستانهٔ اوست
چه‌محل باشد در حضرت جانان جان را

جان جان

وحدت حقیقی را کویند که بحقیقت الحقایق هم تعبیر کنند. بیت:

جان‌جان‌چون‌وا کشد ما را ز جان   جان چه‌باشد همچوسن بی‌جان‌بدان

جانفزای

صفت بقا را کویند که از بقاء جمال وجه باقی سالک را بعد از فناء رسوم بشری دست دهد واو بآن صفت باقی ابدی و موجود سرمدی کردد و فنا دیکر باو راه نیابد من قتلته فانا دیته. بیت:

بزیر پـردهٔ هـر ذره پنـهان   جمال جـانفزای روی جـانان

جذبه

نزدیک‌شدن انسان است بتقریب عنایت آلهی بمقام انس و خطایر قدس بی‌ارتکاب مشقت و تحمل شداید محنت در قطع منازل وصل و طی مراحل بعد و فصل و این حال کاهی قبل از طلب مامول‌و پیش از تقدیم علت و سبب وصول بمطلوب حقیقی باشد چنانچه انبیا را حاصل می‌بود وبعضی‌اولیا از مجذوبان غیر سالک‌را این‌جاذبهٔ الهیه دفعة در ربوده و بیک پرتو لمعان جذبةٌ من جذبات الرحمن توازی عمل الثقلین باکـار هزار ساله طاعت را بـرابر نموده وکاهی باشد که بعد از سلوک وطلب این رابطهٔ ازلیه قوت کیرد و نتیجه چندین مقدمات بیک طرفةالعین حاصل کردد و شعشعهٔ روحانیت بنوعی اشتعال کیرد که از

تبیل بکاد زبنها یضیء ولولم تمسه نار سود چنانچه در اثناء سلوک عارفان روش دل و اولیاء کامل در مسلک طی‌منازل حاصل شود. بیت:

جذبهٔ شمع بپروانه دلان باید گفت
کان حدیثی‌است که درسوختگان درگیرد

جرعه

خصوصیت تجلی وجودی را گویند که در جمیع ذرات بظهور رسد. بیت:

زبوی جرعه کافتاد بر خاک بر آمد آدمی تا شد بر افلاک

جست‌وجوی

خورده‌گیری و نکته‌جوئی را گویند خواه از طرف محب باشد خواه از جانب محبوب جهة کمال‌مناسبت و اتحاد که درما بین متحقق باشد. شعر:

دریغ و درد که در جست‌وجوی نقد حضور
بسی‌شدم بگدائی بر کرام ونشد

جفا

پوشیدن دل سالک را گویند از مشاهدات دقایق حسن و جمال جهت امتحان. بیت:

گیرم که‌از توبرمن مسکین جفارود سلطان توئی کسی‌بتظلم کجا رود

جفت ابروان

سقوط و احتجاب سالک بود از درجهٔ خود بواسطهٔ تقصیری و باز عروج و رجوع نمودن بمقام خود بجذبه و عنایت آلهی. لمولفه:

ابروانت شد شب معراج من قاب قوسینم شده زان شب عیان

جلال

ظاهرکردن حشمت و استغنای معشوق است بر دیدهٔ عاشق جهة نفی غرور عاشق و بواسطهٔ تحقق و انتباه و آگاهی او به بیچارگی و افتقار او بکبریای معشوق. بیت:

تجلی که جمال وکه جلال است رخ و زلف بتان آنرا مثال است

جمال

ظاهر شدن کمال حسن معشوق است از روی انصاف بصفات دلربائی و شیوهٔ خودنمائی جهة ملاحظهٔ مزید رغبت و طلب ذاتی عاشق صادق. بیت:

ای از جمال روی تـو تابنده‌آفتاب ای‌آفـتاب روی تـرا بنده آفـتاب

جمعیت

کمال احاطت دل راکویند بر جمیع مراتب تجلیات که وحدت قادح کثرات و تعینات نکردد وکثرت نیز در نظر شهود ساتر جمال وحدت نشود. نظم:

زلف آشفتهٔ تو موجب جمعیت ماسـت
چون چنین‌است پس‌آشفته‌ترش‌باید کرد

جنابت

تجنب مراجعت دل راکویند از حـریـم سرای وحدت بجانب آلـودکـی کثرات. بیت:

دی بـر سرکور زله غارت کردم مر پـاکانرا جنب زیارت‌کردم
کفارت آنکه روزه خوردم رمضان درعید نـماز بـی طهارت‌کردم

جنت

مقام تجلیات راکویند اعم ازآنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی

جنك

امتحانات آلهی و مشقتهای سالك راکویند که در ظاهر و باطن پیش راه آید. بیت:

جنـکی بهزار حیلـت انکیخته‌ام تـا صلـح کنـی و درکنارت کیرم

جواب

فنای اختیاری را کویند از صفات بشری و قیود ونعوت ظاهری. نظم:

جـان بیمار مرا هست بتو میـل سوال
ای‌خوش‌آن‌خسته‌که ازدوست جوابی‌دارد

جواهر علوم

معارف حقیقیه و حقایق علمیه راکـویندکـه بتغیر ازمـان و اوقات و بتبدل شرایع و نبوات متبدل نکردد لاتبدیل لکلمات‌الله ذلک الدین القیم

جود

باز داشتن سالك راکویند از مشاهدت سیر و عروج بر مراتب رفیع‌که متوقع و منتظر باشد. بیت:

آنکس که‌مراکشت‌بجوروستمی‌چند کاش‌از پی‌تابوت‌من‌آیدقدمی‌چند

جویبار
مجالی احکام ربوبیت و مجاری اعمال عبودیت را گویند. بیت:
بنشین برلب جوی و گذر عمر ببین　　کین اشارت زجهان گذران ما را بس

جهان
عالم کثرات را گویند و صورت مظاهر امکان را دانند. نظم:
رباعیه حق جان جهانست جهان جمله بدن
املاک و لطایفند حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضا　　توحید همینست و دگرها همه فن

چاه‌زنخندان
مشکلات فکر سالک را گویند که دراسرار عمیق وانوار دقیق وجه باقی دست دهد. بیت:
خون دلم بچاه ذقن ریختی نخست
اکنون بمشک و عنبرش انباشتی چه‌سود

چشم
صفت بصری را گویند که متعلق بتمام احوال سالک از خیر و شر و مراقب جانب او در نفع و ضر باشد بنوعی که چیزی ازو غایب نشود. بیت:
ای خنک چشمی که آن گریان اوست
ای همایون دل که آن بریان اوست

چشم‌آهوانه
ستر کردن الهی را گویند تقصیرات سالک از غیر سالک و این غایت عنایت حق است درشان سالک که موجب ترقی اوست. بیت:
چشم تو آهویست که خورد شیر شیر
دارد ببردن دل مردم دلی دلیر

چشم بیمار
ستر احوال مقامات سالکان عارف را گویند که احیانا باشد وگاهی جهة مجاورت طبع عنصری و محامله نشأة بشری ظاهر شود و چون کم واقع میشود بحسب اوقات متفاوت است این‌حال مناسب مجذوب سالک باشد دراوان توجه بمبادی علیه. بیت:
زچشمت خاست بیماری و مستی　　زلعلش گشت پیدا عین هستی

چشم‌پرخمار

ستر کردن تقصیر سالک‌را گویند تابر ارباب کمل قصور او ظاهرنشود. بیت:

چشم‌مخمورتودارد زدلم‌قصد جگر ترک‌مستست‌مکر میل کبابی‌دارد

چشم ترکانه

ستر کردن احوال سالک را گویند از خودی‌خود و غیر خود این حال مخصوص مجذوبان غیر سالک باشد و این طایفه را از غایب استغراق از حال خود هم خبر نباشد. بیت:

چشم تو ترکانه بگویم که‌چیست هست یکی آفت و دیگر بلا

چشم جادو و چشم فتان

ستر احوال وتقصیرات سالک را گویند تا بتدارک و تلافی آن تقصیر اقدام ننماید تا مستحق طعن و ملام خاص و عام شود و این حال را استدراج و مکر آلهی گویند. بیت:

تا لب سوختن خون مسلمان آموخت

چشم فتان تو گوئی که دوچندان آموخت

چشم‌سیاه

ظاهر کردن کمالات و علو قدر سالک باشد. بیت:

بسان سرمه‌سیه کرده روز برخوبان دوچشم تو که سیاهندسرمه‌نا کرده

چشم شهلا

اظهار نمودن کمالات ومقامات‌سالک را گویند هم جهة خود وغیر خودتا طالبان آله و طایفان حریم درگاه باو راه‌توانند یافت و در مقام استرشاد توانند بود و این حال مخصوص اهل ارشاد و تکمیل باشد. بیت:

در خرابات مغان گوئی که مستان غافلند

از شراب شوق و جام نرکس شهلای او

چشم مست

ستر کردن عنایت آلهی را گویند همکی تقصیرات و خوردهای سالک را که در اداء حقوق عبودیت ازو در وجود آمده باشد و عفو آن جهة اصلاح حال او شود. بیت:

دوچشم مست‌تو آشوب جمله ترکستان

بچین زلف تو از چین و هند داده خراج

چشم نرگس

ستر احوال و مقامات و علو رتبت عارف را گویند تا حال او (به) مردم معلوم نشود اما خودبخود عارف بحال و مرتبهٔ خود باشد و این نشاه مناسب طور ملامیه و افراد رجال غیب بود. بیت:

رواست نرگس مست ار فکند سر در پیش

که شد ز شیوهٔ آن چشم نرگس توخجل

چلیپا

عالم طبیعت را گویند. بیت:

ای زلف چلیپای تو غارت کردنیهـا

ای کـرده کمـان دهنت رفع یقینها

چنگ

حصول کمال شوق و ذوق را گویند که سالک را در طور سری نماید. بیت:

شب همه شب بهوای توچنین مست خراب

بانک عشق توبکوشم رسد از چنگ و رباب

چهره

تجلیات را گویند که سالک عارف بر کیفیت و کمیت آن مطلع باشد اما مخصوص تجلی جمالی باشد خواه تجلی آثاری باشد و خواه افعالی و خواه صفاتی. نظم:

خود زخوبان پری چهره همین خاصیت است

که ستمکاره و مردم کش و بدخو باشند

چهرهٔ کلکون

تجلی را گویند که در ساده وحدت نباشد یعنی از مرتبهٔ آثار اعلی باشد خواه افعالی باشد خواه صفاتی. نظم:

زردرویی میکشم زان طبع نازک گاه گاه

ساقیا جامی بده تاچهره را کلکون کنم

حاکمی

اجرای اوامر و نواهی را گویند بر سالک عاشق. شعر:

لک الحکم فی امری فما شئت فاصنعی فلیس سوی فیک لا عنک رغبتی

حب ذاتی

منشاء تجلیات ایجادی را کویند که فرموده فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق.

نظم:

و محکم حب لم یخامره بیننا　　تخلل نسخ و هو خیر النیة

حج

طریق سلوک و سیر الی الله را کویند. رباعی لمولفه:

از دیده قدم طواف کوی توکنم　　تا حج پیادهٔ بسوی توکنم
احرام سر کوی تو بستم از دل　　تا قبلهٔ عاشقی ز روی توکنم

حجاب

موانع را کویند که ازجانب عاشق هویدا کردد و آن بر دو قسم باشد حجاب نورانی چون علم و عمل صالح که سالک را در مقام عجب دارد و حجاب ظلمانی چون اعمال سئیه و عقاید فاسده و آرزوهای ناپسندیده و تمام حجب ظلمانی منحصر بر چهار نوع است:

اول حب دنیا و این اعظم حجب در طریق طلب است که حب الدنیا رأس کل خطئة و ترک الدنیا راس کل عبادة. نظم:

حب دنیا ذوق ایمانت برد　　آرزوی و آز تو جانت برد

دوم طول امل است

سیوم فساد عقاید

چهارم افعال و اعمال ذمیمه بجمیع اصناف و ذمایم ملکات و اوصاف ان لله تعالی سبعین الف حجاب من نور و ظلمة. بیت:

چون حجاب آمد وجود این جایکاه　　راست ناید ملک ومال وحب جاه

حساب

ملاحظهٔ اعمال و افعال سالک را کویند در طریق طلب و سلوک والله سریع الحساب. بیت:

بدین صفت اکرم در حساب کاه آرند
عجب که راست بیارند کار من بحساب

حسران

حالتی انقباضی را کویند در دل جهت مفارقت محبوب که باعث شود بر اهتمام و سعی تمام بر تحصیل مطلوب. شعر:

و حـزنی مـا یعقوب بث اهلـه　　و کـل بلا ایوب بعض بلیتی

حسن

چون باطلاق باشد حسن ذاتی وجه حق را گویند و چون مقید باشد تناسب اعضا و اجزا را گویند. نظم:

کنجی است حسن و جملهٔ عالم خراب او
سری است عشق و پردهٔ هستی حجاب او

حضور

مقام شهود وحدت را گویند. بیت:

حضوری گر همی خواهی ازو غایب مشو یکدم
متی ما تلقی من تهوی دع الدنیا و اهلهـا

خال

وحدت ذاتیه را خوانند که برزخ است میان احدیت جمال وجه حق و میان واحدیت تعین اما نقطهٔ سویدای دل آدم که مرکز دور فلک وجود است مجلی و مظهر این خال بود. نظم:

بران رخ نقطهٔ خالش بسیطاست　　که اصل مرکز دور محیط است
زان حال دل پر خون تبـاهست　　که عکس نقطه‌خـال سیاهست

خانه

وجود اضافی و کون جزئی را گویند. بیت:

بـرو تـــو خـانـهٔ دل را فرو روب　　مـهیا کن مقام و جـای محـبـوب

خرابات

مطلق وجود و ذات بحت را گویند. بیت:

نشانـی داده‌انـد انـدر خـرابات　　کـه التوحید اسقاط الاضافـات
خرابات از جهـان بی‌مثالـی است　　مقام عـاشقان لا ابـالـی است

خراباتی

فانی مطلق را گویند که وجود اضافی او در وجودمطلق و ذات حق فنا یافته باشد. بیت:

خراباتی خراب‌انـدر خراب است　　که در صحرای او عـالم سرابست

خرقه
ظاهروجود را کویند و بدن را نامند و بر افناء رسوم بشری هم اطلاق کنند.
بیت:
در خرابات مغان کر کذر افتد بازم   حاصل خرقه و سجاده روان دربازم

خشم
ظهور صفات قهری محبوب را کویند اما وقتی که مقتضی تنبیه و تربیت عاشق باشد

خط
تعین وجه حق و ظهور تجلی جمال مطلق را کویند. بیت:
اکر روی و خطش بینی تو بی‌شک   بدانی وحدت وکثرت یکایک

خط سبز
عالم برزخ و دار بقا را کویند. بیت:
باغ خوبی تو از سر تازه شد   خط تو چون سبزهٔ تر تازه شد

خط سیاه
تعین عالم واحدیت و جبروت را کویند که مجمع صفات سبعهٔ ذاتیه است و سرچشمهٔ آب حیات هر دو عالم صورت و معنی است. بیت:
ز تاریکی زلفش روز شب کن   ز خطش چشمهٔ حیوان طلب کن

خم
مرتبهٔ سری و لطیفه روحی را کویندو بر مرتبه احدیة الجمع هم اطلاق کنند. بیت:
صبغة الله است خم رنک هو   نقشها هم رنک کردد اندرو

خمار
سالک صاحب شهود را کویند که مقارن تجلیات و جذبات بود. بیت:
در خانقهی که افتد ذکر لب میکونش
از حجرهٔ هر صوفی خمار بیرون آید

خماری
رجعت را کویند از مقام وصول واطلاق بعالم بشریت و افتراق. بیت:
کو کریمی که زبزم کرمش غمزدهٔ   جرعهٔ درکشد و دفع خماری بکند

خم زلف

اسرار آلهی و لطایف غیبی را گویند. بیت:

ای خم زلف تو سراسر بلا   هر دو لب نیز بلا بر بلا

خمخانه

مجمع خمور تجلیات آلهی و مهبط اسرار نامتناهی را گویند و آن قلب انسانی و حقیقه لطیفه ربانی باشد. بیت:

ما را ز خیال تو چه پروای شراب است
خم گو سر خود گیر که خمخانه خراب است

خمر

بر غلبهٔ عشق اطلاق کنند و بر بادهٔ تجلیات که مقارن انواع ملامت و توبیخ بود هم اطلاق کنند. نظم:

آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم
اگر از خمر بهشت است وگر از بادهٔ مست

درباختن

محو کردن اعمال سابقه را از نظر اعتبار گویند. بیت:

رسم عاشق چیست جان درعشق جانان باختن
هم بیک داد نخستین کفر و ایمان باختن

درد

حالتی مُرِقّ را گویند که ناشی از خلوص محبت باشد و محب را تحمل آن مقدور نباشد اما حدوث آن موجب مزید توجه عاشق گردد و بدرقهٔ وصول بحریم معشوق بود اما از اختلاط قوای و سر آلهی با هم. بیت:

قدسیان را عشق هست و درد نیست   درد را جز آدمی در خورد نیست

دُردی

تجلی آثاری را گویند که در صور حسیّه رخ نماید. بیت:

چنان هم مشرب دردی کشانم   که صاف عیش را مشرب ندانم

درگاه

معارف و ادراکاتی را گویند که از قوت عقل جزوی وتصرف قوای ظاهری ناشی گردد. بیت:

کسی کوافتد از درکاه حق دور حجاب ظلمت او را بهتر از نـور

درون

عالم ارواح و ملکوت را کویند. بیت:

آتشی در درون جـانـم زد سوزشی در میان سینه فکـنـد

دست

صفت قدرت را کویند یدالله فوق ایدیهم. لمولفه:

افغان زدست دوست که بربود هرچه هست

تـا نقد دل زساعد سیمین بضرب دست

دست وپا زدن

مراقبت و محافظت طالب را کویند جهة ضبط قانون احوال و افعال سالك در عین طلب. بیت:

مرد غـرقه کشته جـانی میکـند دست و پا در هر کیاهی میزند

دف

طلبی را کویند که مقرون بشوق باشد. بیت:

من بخیال زاهدی کوشه نشین وطرفه آنکه

مغبچهٔ ز هر طرف میزنندم بچنك و دف

دل

صفت کمال جامعیت و تمام سعت و احاطه راکویند که از جامعیت صفات وجودی ظاهر شده باشد و بآن جهة حامل ودایع تجلیات جمال وجلال تواند شدلا یسعنی ارضی و لاسمائی ولکن یسعنی قلب عبدی. نظم:

زهـی ساکن شـده درخانـه دل کـرفتـه سربسر کاشانـهٔ دل

خـراباتیـست بیرون از دوعـالم مدام آنـجا بـود میـخانهٔ دل

دلبر

صفت قابضی راکویند بسبب ظهور حکم محبت و حضور معنی مودت در دل محب. بیت:

دلبری دارم کـه دلـدار منست این جهان و آن جهان یار منست

دلداری

صفت باسطی حضرت حق راکویند بسبب تابش لوامع محبت و فروغ نار شوق و مودت در دل عاشق بنوعی که تعین عاشقی ذرەسان در آفتاب

جمال معشوقی متلاشی کرده و نور وجه عاشق در اعیان فاشی شود. بیت:

دلم خون کرد دلدارم عجب دلداریء دارد
بصد غم میکند خوارم چه خوش غمخواریء دارد

دلکشائی

مقام جمعیت را گویند و آن کمال سعت و احاطه دل است بر جمیع مراتب تجلیات بر وجهی که وحدت قادح کثرت و کثرت ساتر وحدت نباشد. بیت:

مقام دلکشایش جمع جمع است   جمال جانفزایش شمع جمع است

دندان

صفت ادراک را گویند که منشاء ظهور اسرار کلامی باشد. لمولفه:

سین که در یاسین بآن باشد خطاب   هست دندان نبی مستطاب

دوستی

سبق محبت آلهیه را گویند در ازل آزال. بیت:

یحبهم و یحبونه چنین فرمود   که انعقاد محبت زجانب ما بود

دهان

صفت متکلمی را گویند بر وجهی که تقدیس و تنزیه از فهم و وهم انسانی پدید آید و چون بکوچکی و ذره و نقطه تعبیر کنند دقایق و اسرار کلام مراد باشد که مقید بطریق تشبیه بود. بیت:

ای خدا بخشائی ما را آن مقام   کاندرو بی حرف می‌روید کلام

دی

حال و مقام گذشته را گویند در طریق سلوک. بیت:

دی از درم درآمد و بس شرمسار شد
از عهدهای سست وسخنهای سخت خویش

دیده

اطلاع معشوق را گویند برجمیع حالات عاشق از هر چه مقتضی خیرست و شر وموذی بنفع و ضر. بیت:

دیده فردابرمن ارخصمی کند بر حق بود
زانکه مسکین بهرمن بسیار شب بیدار بود

دیر
عالم ناسوت و هیکل انسانی را گویند. بیت:
اندرین دیر کهنهٔ دنیا مـی‌پرسی چو من نشد پیدا

دین
اعتقادی را گویند که در مقام تفرقه سر برزده باشد. بیت:
کفر کافر را و دین دیندار را ذرهٔ دردی دل عطار را

دیوانگی
غلیان و غلبهٔ قهرمان عشق را گویند در کشور دل عاشق بر حاکم عقل که باعث توجه بود بعا [لم...]. بیت:
زان خرد جاهل همی‌باید شدن دست در دیوانگی باید زدن

ذقن
محل امعان نظر در ملاحظهٔ تجلیات آلهی را گویند و بیشتر این نوع تجلی از قسم آثاری بود

ذکر
حضور مذکور حقیقی را گویند نزد ذاکر بحق و این ذکر را نزد محققان مراتب است:
اول حضور مذکورست در ظاهرلسان و ارکان ذاکر اما بمطاوعت و متابعت چنان بر خلاف غافل دلان مانسوا الله فانساهم انفسهم این ذکر جهر گویند. لمولفه:
ای که ذکرت در دهانم کرده کارشکری
برزبانم نام‌توچون قطره بر برگ طری
دوم مرتبه ذکر حضور مذکور است با وجود نسیان ذاکر وجود خود را از صحیفه اعتبار کان‌لم‌یکن شیأً مذکوراً و درین مرتبه ذکر خفی باشد اما بلسان حال ذکر گوید. شعر:
الله یعلم انی‌لست اذکره وکیف اذکر من‌لست انساه
و سیوم ذکر مذکورآنکه حضورمذکوروغیبت ذاکر باهم باشد که باسم و رسم نسیا مسیا باشد هر آینه ذکر عبارت از تحقق ذاکر اعتباری باشد بوجود حقیقی مذکور و بحسب وعدهٔ اذکرونی اذکرکم در عوض

بیخودی عاشق بیاد معشوق خلعت ذکر و یادآوری عاشق را خود بخود فرماید. لمولفه:

کجا کردم من از یادش فراموش که در هجران بود یارم درآغوش

ذلیل

بندهٔ اسیر و سالکی گرفتار بتسویلات نفس اماره راگویند.

فلو عز فیها الذل مالذلی‌الهوی ولم یک لولاالحب فی‌الذل عزتی

ذوق

اول درجه شهود و ظهور حق است نزد سالک در حالت لمعان بوارق محبت و این شهود بحسب قابلیت شاهد و مذاق و مشرب او متفاوت المراتب است هرچند مذاق از آلایش مرارت اخلاط فاسده صافی‌تر باشد ادراک مشهود حلاوت وصل را و شهد شهود را اصفی و احلی نماید عرف من عرف و من لم‌یذق لم یعرف. بیت:

ذوق چنان ندارد بی‌دوست زندگانی

بی‌دوست زندگانی ذوقی چنان ندارد

راحت

آزادی دل راگویند از بندگی نفس و شهوات او. شعر:

راحت‌ارخواهی‌بیا بادرداوهمرازشو دولت‌ارجوئی‌برو باعشق اوبنازشو

راز

مسامرات آلهیه راگویندکه جهت سر سریان وحدة ذاتیه باشد و در مظهری ازمظاهر کونی بزمانی و عنوانی ظاهرگردد. بیت:

چون ترا از غیب‌جسمی‌باز شد باتو ذرات جهان همراز شد

راه

مراتب تنزلات راگویند درقوس ترقی. بیت:

ره دور و درازست این رهاکن چو موسی یک‌زمان ترک عصاکن

راهب

هارب را نامندکه از باطل بحق و ازکثرت بوحدت درگریزد. شعر:

حنیفی شو زهر قید مذاهب درآ در دین حق مانند راهب

راهرو

سالکی راگویند که در بادیه سیر الی الله هنوز طریقه سفر او بمنزل

مطلوب نرسیده باشد. بیت:

تو آکه باش و ره میرو میان رهروان ره
که هست اعلی‌ترازاعلی مقام قرب اوادنی

راهنمای

عارفان بالله و واصلان و موصلان درگاه راگویند متوجه تکمیل نفوس ناقصه شوند. بیت:

بروناصح مده پندم که باکس‌نیست پیوندم
که جز پیر مغان نبود درین ره راهبر ما را

رب‌الارباب

حقیقة الحقایق و تجلی اول راگویند که مبداء جمیع تعینات عالم امکان آنست

ربوبیت

پروردن حق راگویند اعیان ثابته و حقایق آلهیه را بانوار معارف آلهی و بآب زلالی از عین الحیوة عوارف نامتناهی که موجب ظهور آن اعیان شده بوجود اضافی

رخ و رخسار

مظهر حسن ذاتی و تجلیات جمالی راگویند. بیت:

رخ اینجا مظهرحسن خدائی است   مراد از خط حجاب کبریائی است

رخت

تعلقات اعمال و افعال قوی را گویند که بر منهج تقید دل باشد و سالک عارف در اسقاط آن کوشد. بیت:

حالیا مصلحت وقت دران می‌بینم
که کشم رخت بمیخانه و خوش بنشینم

رخش

نفس ناطقه را گویند که مجلای دقایق حسن و جمال شده باشد. بیت:

کهی بررخش حسن‌اوشهسوارست   کهی با تیغ نطق آبدارست

رسوائی

ربودگی دل راگویند نزد ظهور تجلی بر وجهی که عارف از ضبط احوال ظاهری خود زاهل ماند. بیت:

ایمنی بگذار و جای خوف باش بگذر از ناموس و رسوا باش فاش

رکوه

دلیلی را گویند که مرکب باشد از مقدمات عقلی و نقلی. شعر:

عصا و رکوه و تسبیح و مسواک گرو کردم بدردی جمله را پاک

رمز

ظهور اسرار آلهی را گویند درطور بواسطه عبادات نفسی و اشارات عقلی باشد. بیت:

حوران خلد را به بشیزی نمیخرم تا از صفات حسن تو رمزی شنیده‌ایم

رنج

ریاضت نفس ومخالفت دل را گویند با نفس که در اجرای احکام طبیعت نماید و بهوا و هوس خود عمل کند. بیت:

رنج بردم روز و شب عمر دراز تا بصد زاری دری کردند باز

رندی

درباختن طاعات بدنی و درگذشتن از عبادات نفسانی را گویند در خرابات دل جهت طلب شراب شهود. بیت:

زشیخی و مریدی گشته بیزار گرفته دامن رندان خمار

روح و ریحان

تجلیات و جنات آثاری و افعالی را گویند چنانچه جنت نعیم بتجلیات صفاتی اشارت بود فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم

روز

تجلیات جمالی وتعینات کونیه را گویند. بیت:

چه‌میگوئی که هست این نکته باریک شب روشن میان روز تاریک

روزه

قطع توجهات و امساک التفات را گویند از هر چه غیر حق باشد خواه طاعت باشد و خواه عصیان و خواه لذت باشد و خواه الم. لمولفه:

ای روی تو عید و رو بروی تو نماز پرهیز زجز تو روزه وین لفظ مجاز

زاری

انتباه دل را گویند از فقدان مقاصد حقیقی در زمان ماضی و عدم فوز بر وجدان حالی. بیت:

درمسجد ومیخانه هرجا که روم بینم   ازدرد تو زاریها وزشوق تو افغانها

زبان

مطلق امررا گویند و چون زبان شیرین گویند امری باشد که موافق تقدیر باشد چنانچه زبان تلخ امری است که مخالف تقدیر باشد و زبان چرب امری را گویند که موافق طبع باشد. بیت:

ای‌شمع که‌مارابسخن‌شیفته کردی   پروانهٔ خود را مکش‌از چرب زبانی

زجاجه

دلی را گویند که از کدورات ملکات ردیه و هیات صفات ذمیمه صفا و جلایافته باشد و درو استعداد اقتباس انوار معارف آلهی ازآفتاب تجلی پدید آمده باشد که آن نه از شرق عالم ارواح باشد و نه از غرب عالم اشباح

زر

صفت صدق و اخلاص را گویند. نظم:

زآتش زر خالص برفروزد   چو غشی نبود اندر وی چه‌سوزد

زرد روئی

صفت سلوک را گویند. بیت:

رخسارهٔسرخت را بر زردی رویم نه   تا هردو گلی گردیم رعناوچه‌رعنائی

زکوة

تزکیه نفس و طهارت دل را گویند نظر بر فضول اعمال و التفات بغیر حق ازعلوم و رسوم. بیت. لمولفه:

بود سرمایه‌ام عشق و بحال خویش‌دلشادم

متاع دنیی و عقبی زکوة مال خود دادم

زلف

صفات جلالی و تجلیات جمالی را گویند که موجب استتار وحدت جمال مطلق شود. بیت:

خواهی که برقص آید ذرات جهان با تو

در رقص برافشانی آن زلف چلیپا را

زمستان

صفت‌جمود وحمودطبع وافسرد گی‌دل‌را گویندد رطریقهٔ طلب‌مقصود. لمولفه:

مجو هوشی ز مستان در زمستان   مخواه افسردگی از می‌پرستان

زنار
علامت اطاعت و مطاوعت نفس را گویند درسلوک و خدمت نزد اهل ریاضت. بیت:
نظر کردم بدیدم اصل هر کار   نشان خدمت آمد عقد زنار

زنخ
مقام لذت را گویند که مشاهدهٔ جمال باشد. بیت:
ملاحتی که ترا درچه زنخدانست   بکنه آن نرسد صدهزار فکر عمیق

زندگی
اتصاف بعلوم و معارف آلهی را گویند که در معارج عروج دل را بآن حیاتی پیدا شود و از موت جهالت وغفلت عالم طبیعت دور گردد او من کان میتا فاحیناه و جعلناه نورا یمشی به‌فی‌الناس. بیت:
دل چراغیست که نور از رخ دلبر گیرد
ور بمیرد بغمش زندگی از سر گیرد

زندهٔ جاوید
باقی بحق را گویند من قتلته فانا دیته. بیت. لمولفه:
عاشق ازکشتن نباشد هولناک   زندهٔ جاوید را قتلش چباک

زهد
اعراض را گویند از زیادتی و حصول اسباب دنیاوی که فاضل بود برقدر حاجت. نظم:
بی‌همه زهد مسلم میخرند   هیچ بر درگاه او هم میخرند

زیارت
وصول دل را گویند بعالم ربوبیت و کشور قدس الوهیهٔ. بیت:
عیبم بپوش زنهار ای خرقهٔ می‌آلود   کان پاک پاک‌دامن بهرزیارت آمد

الزیت
نور استعداد اصلیست بقوة الفکریة

زیتون
هی‌النفس المستعدة للاشتغال بنورالقدس لقوة الفکریة

زیتونه
طور سری بود که تجلی آنجا سبب ظهور معارف حقیقی وتحقق نشأت آلهی

گردد شجرهٔ طیبهٔ دل درین مقام بضیا و نور قوت قدسیه و بروغن زیتونهٔ عین‌الیقین استناره یابد با وجود آنک نه از شرق عالم عقل باشد و نه از غرب کشور حس و جسم چنانچه روغن زیتونه دل عارف از کمال متابعت شجرهٔ طیبهٔ نبوت فروع می یا ید بی‌آنک آرایش قوای قدسیه نبی باو شعاعی متعلق گردد یکاد زیتها یضیءولولم تمسسه نارنورعلی نور الحاصل زیتونه بقوت ولایت اشارت باشد یعنی صفت ولایت در نبی وولی بجائی انجامد که ولی از نبی‌و نبی از ملک مقرب مستغنی شود لی‌مع‌الله وقت لا یسعنی‌فیه ملک مقرب ولانبی‌مرسل بلکه نبی‌از حیثیت نبوت که مقتضای حکم کثرتست بوجهی بولی محتاج شود بلکه بصحبت اولیا مامور و مجبورگردد و اصبر نفسک مع‌الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ولا تقد عیناک عنهم ترید زینة الحیوة الدنیا و حکایت حضرت موسی و حضرت علیه‌السلام در کتب اخبار مذکورست و استنارهٔ شجرهٔ و اولی المن مشهورست. شعر:

وزیتونة الفکر الصحیح اصولها مبارکة اوراقها الصدق والقدس
فروحی زیتی و الخیال زجاجتی وعقلی مصباحی و مشکوة‌الحس

ساربان

دلیل و رهنمای حق را گویند خواه مظاهر نبوت باشند خواه ولایت. بیت:

درین ره انبیا چون ساربان‌اند دلیل و رهنمای کاربانند

ساغر

عشقی‌را گویند که‌بحد محبت‌ذاتیه رسیده باشد و مستی‌عاشق‌بجائی‌انجامیده که تعین‌عاشقی ظاهرا نمانده باشد و در عین معشوقی ظهورکرده باز معشوق بکسوت عاشقی ظاهر شود وهم خود ساقی گردد. نظم:

گرازین‌می‌بچشدچاشنی‌زاهد شهر در خرابات مغان آید و ساغر گیرد

ساق

دو قوس ظاهر و باطن وجود را گویند که در مقام احدیت الجمع با هم منطبق بودند و چون از ان مرتبه منزل شده قوس ظاهر از انطباق منصرف شده و چون‌روی ببطون آورده و باز باحدیت جمعیت خود راجع گردد دیگر میل بالتقات و انطباق‌نهد و التفت‌الساق بالساق الی‌ربک یومئذ المساق

ساقی

مبداء فیاض را گویند که همگی ذرات وجود را از بادهٔ هستی اضافی سر-خوش‌نموده. بیت:

ساقیا برخاک ما چون جرعها می‌ریختی
گر نمی‌جستی جنون ما چرا می‌ریختی

سبزه

صفای روحانیت را گویند که ازعین‌الحبوة معارف آلاهی در طور حفی پیدا شود. نظم:

هرچه تفسیر کیف بحی الارض خواند بلبل بخط سبزه درست

سبزه‌زار

مجلای تجلیات آلهی را گویند که درطورسری بصوراعیان آثاری مشهود گردد و بر خطوط تجلیات کلامی که گاهی در مرتبهٔ سری بصورکلمات نفسی باعتبارات حسی درنشاة شجرهٔ انسانی‌هویدا گردد هم اطلاق نمایند من‌الشجرة ان یاموسی انی انا الله رب رب العالمین وگاهی دیگر در مرتبهٔ حفی بصورکلمات معنوی و اشارات عقلی تجلی نماید بر ان هم اطلاق نمایند و در حقیقت آب حیات تمام کاینات ازچشمه‌سار خضر این گونه خطوط وکلامات جریان یافته است. بیت:

خط آمد سبزه‌زار عالم جان از آن کردند نامش آب حیوان

سبزی

کمال مطلق را گویند خواه صوری بود خواه معنوی

سبو

عشقی را گویند که چون بمرتبه قوت رسد در میکده احدیت جمعیه حکم محبهٔ ذاتیه غالب شود و تعین عاشقی را درهم شکنند و درحال جمعیت گیری که درخراباب عاشقی معشوق باشد تعین عاشقی ومعشوقی بیک نحو ملاحظه نماید. بیت:

در میکده میکشم سبوی باشدکه بیابم از تو بوی

سجاده

مقام توجه نفس ودلرا گویند که درطور نفسی و قلبی از اعمال صالحه و اخلاق مرضیه مقرر و معین گشته باشد. بیت. لمولفه:

عارفان سجاده بر آب افکنند کوه را از جای با همت کنند

سخن

اشارت و تنبیه آلهی را خوانند و چون بشیرینی وصف آن کنند عبارت از وحی و الهام باشد که بانبیاء و اولیاء آید و چون وصف آن سخن بدر مکنون کنند کنایه از اعلام و اشارات آلهی باشد که در صورت محسوسات ظاهر شود. بیت:

سخنهای ترا در می‌توان کفت زهر لفظ تو دری می‌توان سفت

سر

امر غیبی را کویند که از نظر عقل غایب بود. بیت:

کسی این سر شناسد کو کذر کرد ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

سردی

بردالیقین را که در نهایت بحسب ظهور رسد و بر افسرد کی که از غلبهٔ شهوات و ظهور احکام طبیعت بشریت ناشی شده باشد هم اطلاق نمایند و مذمت بآن کنند. بیت:

بخورمی وارهان خودرا ز سردی (هستی-نسخهٔ خطی)

که بد مستی بهست از نیک مردی

سر زلف

چون زلف اشارت بتجلیات جلالی بود وکنایت از تعینات حالی و قالی هر آینه سر زلف که نهایت امتداد طول زلفست نهایت تعینات و غایت تنزلات خواهد بود و آن مرتبهٔ انسان باشد. بیت:

ز قدش راستی کفتم سخن دوش سر زلفش مرا کفتا فروپوش

سرکشی

مخالفت ارادت سالک راکویند از غلبهٔ حکم امکانیت ظاهر شود اوامر و نواهی آلهی را. بیت:

عنان‌توسن‌سرکش‌بلنداز ان دارد که دست‌عاشق‌بیدل‌بآن عنان‌نرسد

سفیدی

یک رنکی عالم وحدت را کویند فاما در مرتبهٔ روحی که صفای کامل حاصل شود حقیقة وحدت باین رنک نماید

سلام

رحمت و رأفت آلهی را کویند در بارهٔ سالک. بیت:

قاصدمنزل سلمی که سلامت بادا   حه شود کربسلامی دل‌ماشادکند

سلطانی

اجرای احکام اعمال و احوال را کویند بر عاشق که برحسب ارادت آلهی باشد درعرصهٔ وفضاء قضا بروفق اوامر که درموطن قدرمقدر است. شعر:

اکرت سلطنت فقر ببخشند ای‌دل   کمترین ملک توازماه‌بود تاماهی

سماع

ظهورو وجدان حالات‌معنی‌را کویند بر وجهی که مستلزم‌بود فقدان قوت ضبط و تمیز احوال ظاهر را و دل را منصرف سازد بعالم وحدت و از مزاحمت تعلق وتوجه نفس بیکدیکر دوحرکت دوری حاصل شود که بصورت رقص بظهور رسد. بیت:

چه‌سبک روح که درجانش اثرکرد سماع

جانش از عالم تن عالم دیکر کیرد

سنبل

چون معبر بزلف است در باب زمیین شده است. نظم:

بوی سنبل ز دم باد صبا می‌آمد   خوش‌دلم هرچه از ان‌یار بمامی‌آید

سواد الوجه

فنا فی الله راکویند که چون فقر حقیقی و فانی شدن‌تحقیقی عارف را روی نمایدکه اذا تم الفقر فهو الله از ان کنایت است در ان حالت‌کمال فقر این سواد الوجه روی دهد. بیت:

سواد الوجه فی الدارین درویش   سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

سودا

جذبهٔ آلهی راکویند که عاقبتش بانجذاب تمام و انسلاب عام مودی کردد. بیت:

درسویدای‌دل هرکس که این‌سودا نشست

عاقبت جان ودلش روزی درین سودا رود

سیاهی

تعین علمی وعالم امکان راکویند که اول مراتب تجلیات و مبداء

ظهور تعینات است. بیت:

سیاهی چون بدانی نور ذاتست   بتاریکی درون اب حیاتست

سیل

غلبه احوال و غلوی اشواق را گویند که عارف را در مقام قبض یا بسط روی نماید. بیت:

ما چو دادیم دل و دیده بطوفان بلا   گو بیا سیل غم و خانه زبنیاد ببر

سیمرغ

حضرت رب الارباب و مسبب الاسباب رابا ین نام مخصوص دارند. نظم:

پیش سیمرغ انکسی الکسیر ساخت   کو زبان جمله مرغان را شناخت

سیه‌رونی

صفت احتیاج امکانی را گویند. بیت:

سیه‌روئی ز ممکن در دو عالم   جدا هرگز نشد والله اعلم

شاهد

ظهور جمال مطلق را نامند در مراتب اعیان تنزلات و مظاهر تجلیات. بیت:

شراب وشمع و شاهد جمله حاضر   مشو غافل زشاهد بازی آخر

شب

عالم امکان و مراتب اکوان را گویند و بر عالم جبروت بخصوصه هم اطلاق نمایند و بر عماءمطلق نیز گویند. بیت:

شبست و بادیهٔ دور و من چنین گمره   مگر سعادتی از غیب رهنمون آید

شب روشن

بدانکه دریک از وحدت و کثرت دو اعتبارست وحدترا باعتبارآنکه نفس ظهورو نوراست روز خوانند و باعتبار آنکه جمیع کثرات درو مخفی و مستر گردد شب گویند و کثرات را باعتبار آنکه ساتر نور وحدت آید شب نامند و باعتبار آنکه مجلای ظهور نور و مجلای وحدت آید روز شناسند پس هریک از وحدت و کثرت باعتباری روز تاریک باشند که گفته‌اند. مصراع:

شب روشن میان روز تاریک

شب یلدا

بر نور سیاه که نور ذاتست و نور عالم جبورت است اطلاق نمایند. بیت:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است
یارب این تاثیر دولت درکدامین کوکب است

شبانگاه

ملکه شدن احوال معنوی را گویند بر وجهی که مقتضی و منخفی بود باستتار صور کثرت

شتر

کنایت از نفس مطمئنه است و آنرا بدنه هم گویند

الشجرة الانسان الکامل

مدبر هیکل الجسم الکلی فانه جامع الحقائق منتشر الدقائق الی کل شی فهو شجرة و سطیه‌لا سرقبه و جنوبیه و لا غربیه اسکانبه بل الدایر بین الامرین المذکورین اصلها ثابت فی الارض السفلی و فرعها فی السماء العلوی ابعاضها الجسمیه عروقها و حقایق الروحانیه فروعها و التجلی الذات المخصوص باحدیه جمیع حقیقها النتایج فیها سرّ انی انا الله رب العالمین ثمرتها تعریفات

شر

عدم مطلق را گویند

شراب

گاهی بر ذوق اطلاق نمایند. شعر:

شراب و شمع باشد ذوق عرفان ببین شاهد که از کس نیست عرفان

وگاهی دیگر بر مجلای تجلی ذاتی اطلاق نمایند که مقتضای آن اخفاء آثار و فناء سالک بود. بیت:

شرابی را طلب بی‌ساغر و جام شراب باده خوار و ساقی آشام

لیکن این تجلی مخصوص سالکان مجذوب باشد چنانچه می‌تجلی مخصوص مجذوب سالک و لهذا آنرا بر آتش محبت و بر صفوت عشق عالم‌افروز هم اطلاق نمایند چنانچه فرموده. شعر:

زشاهد بر دل موسی شرر شد شرابش آتش و شمعش شجر شد

و بر اعیان مظاهر تجلی خصوصا مرایای صور اعیان ثابته که جام گیتی‌نماست هم اطلاق نمایند. بیت:

شراب و شمع جام نـور اسراست ولی شاهد همه آیات کبراست
و بر تجلی ذاتی که مقتضای قوس تنزلات بود اطلاق کنند. نظم:
شرابی خور که جاش حسن یارست پیاله چشم مست باده خوارست

شرابخانه
وجود مطلق را گویند. بیت:
شرابخانه بهشت است و یار حور منست
بهشت و حور طلب کرد از قصور منست

شست‌و شوی
تـزکیه نفس وتصفیه دلرا گویند ازآلایش اخـلاق ذمیمه و رذایـل صفات بشری

شقاوت
راندن ازلی را و رد باب را گویند که بحسب عین ثابته باشد

شکر
صرف کردن بنده را گویند تمام قوی و اعضا و جملگی جوارح و جزاء خود را بمقتضای کمال وجودی‌خود در مرتبهٔ خلقت هرکدام چنانچه دلرا بمحبت و شوق مطلوب و دیده را بمطالعه حسن وجمال محبوب و زبانرا بذکر کلام مرغوب‌و برین قیاس وشکرکامل آنکه شاکر وجود خود و هرچه از لوازم آنست در وجود حق و صفات حق فانی و هالک داندو دارد. نظم:
از دست و زبان کـه بـرآیـد کـز عهدهٔ شکرش بدر آید

شکل
ظهور وجود مطلق راگویند در مظاهر اعیان کونی و هیات مواد جسمانی

شمایل
تجلیات جمالی را گویند در مجلای وحدت اعتدالی‌مزاج که در اشخاص نسانی. نظم:
و بالحدق استغنیت عن‌قدحی‌و من شمایلها لا من شمـولی‌نشوتی

شمع
عرفان دل را گویند باحوال تجلیات آثاری و اسرار ولوازم آن‌برشجرهٔ بدن

هم اطلاق نمایند. بیت:

پروانهٔ راحت بده ای شمع که امشب   از آتش دل پیش تو چون شمع گدازم

شوخی

تجلیات وجودی را گویند در مظاهر حسی. نظم:

بشوخی جان دمد در آب و در خاک   بدم دادن زند آتش در افلاک

شوق

انزعاج و حرکت دل را گویند بجانب معشوق اما بعد از وصول بمطلوب نشاة شوق زایل شود بخلاف عشق و درد که در وصل بیفزاید و بهر کرشمهٔ در حین وصال محبت و عشق ازدیاد پذیرد و لهذا شوق را در ایام فراق استعمال نمایند و عشق در هر دم باقتضای فنای عاشق در معشوق تقاضای حضوری دیگر نمایند. بیت:

شوق المحب دموع العین تبدیه   و حبه فـــی سواد القلب یخفیه

شیوه

جذبهٔ الهی را گویند در هر حال که باشد لیکن آن جذبه دایمی نباشد

صبح

ظهور تباشیر جمال حقیقی را گویند از افق عالم غیب که ظلمت تعینات را از صفحهٔ دل عاشق بزداید. بیت:

تو صبحی و من شمع خلوت سحرم
تبسمی کن وجان بین که چون همی سپرم

صبر

سکینه دل را گویند بر مقاسات و متاعب که طالب را در طریق سلوک پیش آید برضای خاطر. بیت:

صبری کنیم تا ستم او چه میکند   با این دل شکسته غم او چه میکند

صبوحی

محامله و مکالمه را بهنگام تجلی مطلوب گویند. بیت:

بصفای دل رندان صبوحی زدگان   بس در بسته بمفتاح دعا بگشایند

صحو

اظهار احوال دل و اسرار را گویند در حالت بیداری

صدف

صورت کثرات اسما و صفات وجودی را گویند. بیت:

صدف بشکن برون کن درشهوار   بیفکن پوست مغز نغز بردار

صراحی

مواقف و مقامات سالک را نامند که رفقا راه حق بمرتبه مرتبه دران بحسب اقتضا عین ثابتهٔ خود مانده‌اند. نظم:

درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است
صراحی می‌ناب و سفینهٔ غزل است

صعلوک

سالک مجذوب را گویند که تارک دنیا باشد. بیت:

در بیابانی که صعلوکان راه   در رکاب آرند پای آنجایگاه

صفا

پاکی دل را گویند از ریاضات. بیت:

از در اهل صفا روی مگردان ای دل
هرکه دورست از این در بخدا نزدیکست

صفت

ظهور ذات را گویند در هر مرتبهٔ از وجود که باشد اما هم بمقتضای شؤنات ذاتیه بود. بیت:

ای پرتو جمال تو مرآت کاینات   وی جنبش صفات تو ازمقتضای ذات

صلح

فناء ارادت عاشق را گویند در مراد معشوق. بیت:

چومار بر سرصلح است وعذرمیخواهد   توان گذشت زجوررقیب درهمه حال

صورت

نسب و اضافات اشخاص وجودی را گویند که از هیئت جمعیه آن معنی مطلق و ذات وحدت مشاهده گردد. بیت:

که‌جهان صورتست و معنی‌دوست   ور بمعنی نظر کنی همه اوست

ضلالت

گمراهی دل را گویند در بادیهٔ هوی و هوس و بوادی پر هیمان نفس پر دنس بی‌آنکه هادی و رفیقی درطریق مطلوب باشد

طاق‌ابرو

اهمال و امهال کردن سالک بود در رعایت شروط و از درجات عالم قدس ومقامات انس بسبب تقصیری که آن حجاب او شده باشد. بیت:

طاق ابروی ترا یارب چه نیکو بسته‌اند
طاق باشد درجهان طاقی که از موبسته‌اند

طامات

کلماتی کویند که صوفیان در وقت دعوی که بالای از خلق جویند بکویند و بلباس بزرکی خود را می‌پوشانند

طامّات

جمع طامه ازطم است بمعنی برشنیدن وبالای جبزی شدن وچاه انباشتن و طامات بمعنی زرق و تلبیس راهم کویند و طامات بتخفیف میم از جهت کثرت استعمال ذکرافعال و اعمالیست که بنزویر و ریا کنندازجهت تلبیس و تدلیس ورا نمایند لاقبایح و دسایس نفس تا خلق را فریب دهد(کنزاللغة)

طرب

وصول راکویند بمقام انس و حالات قدس. بیت:

وقت طرب خوش یافتم آن دلبر طناز را
ساقی بیار آن جام می‌مطرب بساز آن ساز را

طلاق

دوری دل راکویند از محبت دنیا و غیوبت کیری بالذات طبیعت و هوی.

لمولفه:

از پیرزن دهر فراقسم اولی وز سهر و نکاح او طلاقم اولی

طلب

جستن حق راکویند بطریقه عبودیت.نظم:

این‌طلب مفتاح مطلوبات تست وین سپاه نصرت وآیات تست
جهدکن تا این طلب افزون شود تا دلت زین حبس‌تن بیرون شود

طنز

منع کردن غیر است درمقام استحقاق قرب بمطلوب. لمولفه:

بت ترسابچه کردست غارت دین و ایمانم
بدکیشی زند طنزم که پندارد مسلمانم

طور

جمعیت خاطر و توجه همت‌سالک را کویند. بیت:

چورسی بطور همت ارنی مکوی و بکذر
که سوال تو نیرزد بجواب لن ترانی

طهارت

پاکی صفحهٔ دل را کویند از آلایش اغیار. بیت:

طهارت ارنه بخون جکر کند عاشق
به پیش مفتی عشقش درست نیست نماز

طیلسان

طمس صفت فنا و حفا را کویند که از مرتبهٔ خلق باشد. بیت:

خرقهٔ کم کاستی در بر فکن طیلسان لم‌یکن برسر فکن

طینت

اصل جبلت سالک را کویند در طریق ترقیات و طی مدارج احوال و مقامات. بیت. لمولفه:

طینت دل بعشق مفطورست جان بی‌شوق مرد مخمورست

ظلم

درکذشتن انسانرا کویند از مرتبهٔ اعتدال و استقامت فطری خود بطرف افراط یا تفریط اما طرف افراطش آنکه چون در حین تحقق بمظهریت وکلیت که او را بعد از فنا فی‌الله حاصل‌شده باشد و مرتبهٔ بقا بالله حاصل کردد البته نوعی عدول است از مرتبهٔ فناء حقیقی و این خروج و عدول از استقامت برنک ظلم نماید و اما طرف تفریطش آنکه در جانب تقید بقیود تعینات جمیع کائنات از مجردات و مادیات او را بنهایت انجامیده و در ظلیت از جمیع مرکبات اغلظ افتاده و لهذا حمل تکالیف غیر متحمل نموده که انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملنا ها الانسان انه کان ظلوما جهولا هر آینه این طرف جهت عدول از اعتدال ظلم نمود

عارف

باقی بالله را گویند. شعر:

میگفت دربیابان رند دهل دریده   عارف خدا ندارد کو نیست آفریده

عالم

صورت کثرات را گویند

عبادت

اجتهاد و انقیاد سالک راگویند درطلب درجات جنات و این خاصیت ابرارست

عبودت

طلب خلاصی است از غیر حق در توجه دل و خاطر و این ازخواص اهل الله و فقر ایات الله است

عبودیت

طلب خلاص را گویند ازآتش دوزخ و این کار زهادست

عرفات

عالم‌واحدیت را گویند که ناظر بجنت وحدت و جحیم امکانست. شعر:

عرفات عشق بازان سرکوی یار باشد

بطواف کعبه زین در نروم که عار باشد

عشرت

لذت انس را گویند که‌عارف را با محبوب خود باشد

عشق

بر باطن و حقیقت عقل اطلاق نمایند. بدانکه روح را دو اعتبارست: یکی توجه او بعالم وحدت و کشور قدس روح را باین اعتبار عشق خوانند گاهی عشق را بر نفس توجه و انجذاب روح بجانب وحدت هم اطلاق کنند و اعتبار ثانی آنست که روح چون متوجه عالم کثرت گردد جهت بسط علم بر کثرات درین اعتبار هم دو نوع صورت تعلق معبرست:

یکی آنکه ادراک حقایق کلیه و معانی مجرده قدسیه نماید باین اعتبار عقل معاد گویند.

دوم آنکه مدرک احوال جزیات و اعمال حسات و مادیات‌باشد باین اعتبار آن را عقل معاش و عقل جزوی گویند این نوع عقل را باعشق

تباین و تضادست. بیت:

عشق چون در سینهٔ منزل گرفت جان آنکس را ز هستی‌دل گرفت
عشق جانان آتش‌است وعقل دود عشق چون آید گریزد عقل زود

عشوه

تجلیات جمالی را گویند که در مظاهر و صور آثار باظهار رسد. نظم:

بغمزهٔ چشم او دل می‌رباید بعشوه لعل او جان می‌افزاید

عصا

دلیل و مقدمات نظری را گویند

علف

شهوات نفسانی و مشتهیات در غایت طبیعت حیوانی باشد. بیت:

صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد
پاروهش دراز باد آن حیوان خوش علف

عنقا

وجود مطلق یا مطلق وجود را گویند و این همان سیمرغ است که شرح آن گذشت حاصل آنکه عنقا بر هر مرتبهٔ کلیه غیبیه که نسبت بمادون خود اصل و حقیقت باشد اطلاق نمایند وکوه قاف برین تقدیر ادنی باشد و عالم صورت باشد که سیمرغ معنی دران جای منزوی است و آن سی در عقد عشرات سه وحدت جمعی باشد که در مرتبهٔ احدیت‌و واحدیت و ملکوت اعتبار کرده شده و می‌شاید که سیمرغ بقا بالله باشد وکوه قاف فناء ذاتی و خلاء اصلی آشیانه. بیت:

عنقاشکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد بدستیست‌دام‌را

عَوْد

برگشتن سالك است ازعالم تفرقه بعالم جمعیت

عُود

عشق تمام وکمال شوق و غرام را گویند در طور روحی. نظم:

ساقی بیار باده و بنواز عودرا یکدم بلند کن‌نغمات سرود را

عاد

مرات عالم‌مثال‌را گویند که‌حقیقت اعمال وصوراحوال بآن آینه ظاهرمیشود

عیاری

جاسوسی قلوب را گویند

عید

مقام جمعیت و احاطهٔ کعبه را گویند و عیدِ من مقام جمع‌الجمع را دانند اعنی جمعیت وحدت با کثرت و وجوب و امکان

عیش

دوام حضور دل راگویند بمطالعهٔ جمال مطلوب بی‌مزاحمت افکار و خواطر متفرقه. نظم:

عیشم بکام است زان لعل دلخواه   کارم بکـــام است الحمـــدلله

غارت

جذبهٔ آلهی را گویند بی‌تقدم سلوک بوجهی که سالک مقهور و مجبور بود بوصول مطلوب. بیت:

مکن عیب ار بنالد جان چونقدتن همه بردی

کسی کش خانه‌غارت کشت بی‌فریاد کی‌ماند

غالیه

نسیم عنایت آلهی راگویند که ازمهب عموم رحمت و شمول رافت بمشام مشتاقان لقا رسد. بیت:

غالیه بوشده صبا دامن پاکت از چه‌رو

خاک بنفشه‌زار را مشک ختن نمیکند

غبار

حجابی راگویند از آرزوی نفس و مقتضیات هوا و هوس که پیش راه سالک آید. بیت:

تا بر دلش از غصه غباری ننشیند

ای سیل سرشک از عقب‌نامه روان باش

غبغب

لذات علمی راگویند در صورت مشاهدات. بیت:

کشتهٔ چاه زنخدان توم کز هر طرف

صد هزاران گردن جان زیر طوق غبغب است

غرب
عالم اجساد و بدن ملکی را گویند که محل اختفاء آفتاب روح قدسی است در ظلمت زمین طبیعت

غربت
دور افتادن دل و جانرا گویند از حریم منزل جانان و مفارقت از عالم قدس و انس گرفتن بمشتهیات نفس. شعر:
ای دلیل دل گم گشته خدا را مددی   که غریب ارنبرد پی بدلالت برود

غرقه
سالکی را گویند که ازطغیان طوفان افسرد گی که از چاه طبیعت برآمده و عرصه وجود را گرفته باشد و بمهلکه و اضطراب فتاده. بیت:
چند گویم چون وجودت غرقه ماند   غرقه را فریاد نتواند رهاند

غسل
طهارت نشاة جامعهٔ دل را گویند از خبایث جسدی و ظلمات کدورات نفسانی بآب چشمهٔ حیوان معرفت و شهود و بغوطه خوردن در دریای امواج محبت و لجهٔ بحر وجود که جنایت دل از مباشرت بازدواج طبیعت زایل شود و نجاست ظاهری روح از ملامسه و محاورت ادناس و ارجاس بمقتضای شهوت ظاهر گردد تا شایسته طواف کعبه لقا و لایق اعتکاف در مسجد اقصای دل و جان قدسی التقا تواند شد. لمولفه:
ای دیده چو عزم کوی دلدار کنی   از اشک تو غسل نقش اغیار کنی
آلوده بطرف کعبه ای دیده مرو   پاکیزه زاشک عزم دیدار کنی

غم
اهتمام تمام عاشق را درطلب حضور و مراصلت معشوق تا که مؤانست او در فراق نهان غم باشد که مذکور محبوب است. لمولفه:
زتنهائی بجان آمدم دل اندوه پروردم
اگرنه همدمی کردی غم او من چه می کردم

غمخوارى
صفت رحمی را گویند که مخصوص ارباب سعادت معنوی و اهل دولت اخروی راست. بیت:

پیوند عمر بسته بموئی است هوش دار

غمخوار خویش باش غم روزکار چیست

غمزه

تجلی صوری را کویند که سالک را فانی کرداند و بمجرد تجلی صوری که بی فنا باشد هم اطلاق نمابند و بر جذبهٔ که در بدایات حال بیش آید اطلاق کنند. بیت:

غمزهٔ ساقی بیغمای خرد آورده تیغ

زلف جانان از برای صید دل کسترده دام

غمکساری

صفت رحمانیه را کویند که تمامی موجودات را از آن عنایت بهره و حظی است. بیت:

زهی خجسته زمانی که یار بازآید　　بکام غمزدکان غمکسار بازآید

غنودن

احتجاب نور بصیرت را کویند از مشاهدهٔ دقایق صنع و غفلت از اسرار عالم معنی

غیب‌الغیوب

ذات بحت و مطلق وجود را کویند

غیبت وغیبوبه

مقام اثنینیت و تفرقه را کویند

فجر

طلوع صبح تجلی را کویند در هر مظهر که باشد. بیت:

شب‌قدراست و طی‌شد نامهٔ هجر　　سلام فیه حتی مطلع‌الفجر

فراق

بعد و هجران نفس را کویند از حریم وحدت ذاتیه وهویهٔ غیبیه. بیت:

شنیده‌ام سخن خوش که پیر کنعان کفت

فراق دوست نه‌آن میکند که بتوان کفت

فرج

بیرون آمدن سالک بود از قیود بشریت

فرح
انبساط دل را گویند بتوارد فیض قدسی و واردات صحبت انسی بعد از احتباس قوای ظاهر. بیت:

کنون که میدمد از بوستان نسیم بهشت
من و شراب فرح‌بخش ویار حور سرشت

فرزانه
سالک و عارفی‌را گویند که در طریق تجرید و تفرید ظاهرا و باطنا سرآمد رهروان باشد. بیت:

اندرین ره آن بود فرزانهٔ　　　کو ندارد ریش خود را شانهٔ

فرق
مرتبهٔ کثرت را گویند

فروختن
ترک تدابیر و استبدال اجتهاد در تدبیرات است بتقدیرات ربانی

فرو رفتن
حالت استغراق سالک را گویند در ملاحظهٔ آثار و افعال و صفات آلهی

فریب
دوام فیض آلهی را گویند با وجود آنکه ازسالک تقصیرات بسیار در وجود آمده باشد و در کمال استغنا و کبریا از اجتهاد و تقصیر طالب عموم‌رحمت مطلوب و فقر و بیچارگی سالک ظاهر شود. بیت:

بیک کرشمه که‌نرگس بخود فروشی کرد
فریب چشم تو صد فتنه درجهان انداخت

فغان
اظهار اسرار نهانی و آشکارکردن احوال درونی را گویند. لمولفه:

عروس گل چو از جمله برون شد　　　فغان بلبلان از حد برون شد

فلاح
خلاصی سالک را گویند ازظلمت تعلقات و کثرات. بیت:

فلاح فلاحی فی اطراحی فاصبحت　　　ثوابی لاشیاء سواها مثیبتی

فهرست
تعین اول را گویند. لمولفه:

رخسار تو در نسخهٔ اول فهرست جمال گشته مجمل

فهم

دراک غوامض اسرار و انوار خفی را گویند بمقدمات نظر صحیح و کشف صریح

فیض

واردات غیبی را گویند از هر مرتبهٔ و هر درجهٔ که باشد

قامت

توجه دل را گویند بعالم علوی. لمولفه:

بهر مسجد که بنمودی تو قامت همه کنند قد قامت قیامت

قاب‌قوسین

مقام احدیة الجمع را گویند که جامع است میان قوس وجوب و امکان

قباب

نشآت عنصری وتعینات بشری را گویند که مشتمل بر اشخاص کمل باشد نظم:

لله تحت قباب العزطایفة اخفاهم عن عیون الخلق اجلالا

بیت:

جهان جان درو شکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است

قبله

محل توجه دل را گویند و قبلهٔ حقیقی وجه حق و جمال مطلق را گویند که توجه همه بخواه و ناخواه بدوست اینما تولوا فثما وجه‌الله. بیت:

مسجدی کان در درون اولیاست قبله‌گاه جمله است آنجا خداست

قد

استقامت توجه را گویند بعالم وحدت. بیت:

زقدش راستی گفتم سخن دوش سر زلفش مرا گفتا فراپوش

قدح

وقت و هنگام تجلی را گویند که موطن تجلیات آثاری‌است و این منوط و مشروط بود بآنکه دل عارف جمیع نفوذ افکار و نتایج انظار را با تمام اجناس آثار احکام حس و وهم در هنگام داه (؟) خواستن حریف دربازد

و محو سازد. بیت:

جور جهان مکش قدح عشق کش از انک
عشقت کشان کشان بجهان دکر کشد

قرابه

مجلای تجلی ذات وحدت را کویند بروجه اشتمال وشمول بر صفات جمالی و جلالی

قرب

انسلاخ سالک را کویند از هستی جزوی وهمی و وصول بحریم مطلوب حقیقی بطریق بقا. بیت:

قرب نی بالا و پستی رفتن است قرب حق ازحبس هستی رستن است

قربان

کشتن سالک را کویند بدنه (؟) نفس خود را. لمولفه:

عیدست و قربان میکنم جان را بکوی یار خود
در کعبه خون‌ریزی کنم از دیدهٔ خون‌بار خود

قطار

صفت متابعت و متابعت کویند با هادی و مرشد. نظم:

اکرچه باده‌پرستیم مست آن‌جامیم اکرچه‌اشتر مستیم درقطار توئیم

قلاشی

بیرون آمدن و مبرا کشتن سالک را کویند ازجمیع لواحق وجود اضافی خود باختیار خود باقتضای غلبهٔ جذبه. بیت:

برخیز تا یک سو نهیم این دلق ازرق فام را
برباد قلاشی دهیم این کفر تقوی نام را

قیامت

انصراف دل سالک را کویند ازصور کثرات و همی بشهود تجلیات جلالی در مراتب ظهورات جمالی که‌از هر مرتبهٔ ظهور که مایل بطون شود قیامتی حادث کردد و لایزال از عالم حوادث قیامتی حالی نباشد و ازین جهت فرموده‌اند من مات فقد قامت قیامته تا آنکه نوبت قیامت از موت اختیاری سالک بقیامت عظمی رسد که آن بعدازموت اضطراری قایم خواهدبود. بیت:

ندا می‌آید از حق بر دولت   چرا کشتی تو موقوف قیامت

کافر

صاحب اعمال تفرقه را گویند. بیت:

عارفی را که چنین بادهٔ شبگیر دهند   کافر عشق بود گرنه بود باده‌پرست

کتاب

لوح محفوظ و محل ظهور حروف عالیه و کلمات قدسیه را گویند که حقایق اعیان همگی در آنجا مسطور است و الطور و کتاب مسطور و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین. لمولفه:

کتاب‌عشق رامضمون همان است   که رویش مصحف حسن عیان‌است

کعبه

مقام وحدت را گویند که مقصد دلهای همه عارفان و قبلهٔ طالبان راه حق آنست. بیت:

ای دل هرانکه عشق نورزید و وصل خواست

احرام طوف کعبه دل بی وضو ببست

کفر

طلب ظلمت عالم کثرت و تفرقه را گویند و بر اعتقادات فاسده در امور الهیه اطلاق نمایند. بیت:

از توفرخنده اگر کفر اگر ایمانست   باتو درجلوه اگر کعبه اگر دیر مغان

کفر حقیقی

عالم وحدت و اتحاد را گویند که ساتر کثرات و احکام تفرقه شود درین مقام کفر و ایمان یکی نماید. بیت:

مرد را اینجا شکایت شکر شد   کفر ایمان گشت و ایمان کفر شد

کلبهٔ احزان

مقام تفرقهٔ دل را گویند و در هنگام ظهور حزن برفقدان مطلوب حقیقی. بیت. لمولفه:

اگر بکلبهٔ احزان من رسی روزی   درون سینه درآیدسیاه نوروحضور

گلخن

فضای عالم حوادث و عرصهٔ دنیا را گویند. بیت:

کلخن دنیا که زندان آمدست   سر بسر اقطاع شیطان آمدست

کلمه

تعینات وجودی واشخاص کونی را کویند خواه از عیان حقایق قدسیه باشد و ارواح و لطایف انسیه که وکلمة القاها الی مریم و روح منه ازان مخبر است و خواه از تعینات ملکی و اشخاص شهادی باشد که اشارت بآن فرموده وکلمة الله هی العلیا و لهذا کلمه کفر وایمان ممیز شدند. بیت:

کفر و دین اند در رهش پویان   وحده لا شریک له کویان

کلیسا

عالم ناسوت را کویند باعتبار ظهور صور کثرت. شعر:

ان من یدخل الکنیسة یوماً   یلق فیها جاذرا و ضباء

کوی

مقام عبودیت و توجه را کویند. بیت:

سرها چو کوی بر سر کوی تو باختیم
واقف‌نشد کسی که چه کویست واین‌چه کوست

کین

تسلط و استیلاء صفات قهری را کویند در احوال سالک و ظهور آثار آن صفات. بیت:

آهنک ناز وکین مکن تاراج عقل و دین مکن
بهر خدا آیین مکن آزار یار [ان] پیش ازین

کرشمه

التفات حق را کویند بسالک بر وجهی که موجب جذب دل سالک باشد بجانب حق بالکلیه. بیت:

بیک کرشمه توانی که کارما سازی   چرا بچارهٔ بیچارکان نپردازی

کل

نتیجه علم را کویند که در عرصهٔ دل عارف ظهور نماید. بیت:

بهار آمد و هر کل که باید آن همه هست
کلی که میطلبم در بهار نیست چسود

کلزار

کشادکی دل را کویند که از کمال تصفیه حاصل باشد

کوش

اصداف در ولالی حقایق الهیه و اعیان ثابته را گویند که محیط خط ممدود نفس رحمانی و حبل المتین فیض اقدس سبحانی انتظام و التیام پذیرفته باشد. بیت:

درحریم عشق نتوان زد دم از گفت و شنید
گرچه اینجا جمله اعضا چشم باید بود و گوش

گوهر

معنی حقیقی را گویند که از اصداف لفظ وعبارت سالک آنرا مالک گردد. بیت:

زرخسان راست مرا گوهر درویشی بس
جوهری را بدکان گاه ربائی کم گیر

گوی

سرگشتگی را گویند در مقام عبودیت که مقرون بطلب باشد که بحکم چوگان تقدیر دل عارف ترک تدبیر نماید و خود بخود متحرک گشته که در میدان طلب بصاحب چوگان راه یابد. بیت:

گوی دولت آن برد تا پیشگاه   کز سر حیرت کند در ره نگاه

گیسو

طریق طلب وصول و اتصال را گویند بجمال مطلق و وجه حق که عالم غیب عبارت ازآنست و عروهٔ وثقی و حبل المتین کنایت از آن اعتصموا بحبل الله جمیعا. بیت:

من و باد صبا هردو دو سرگردان بیحاصل
من از افسون چشم مست و او ازبوی گیسویت

لا به کردن

مقهوریت سالک را گویند در تحت حکم سلطنت و قهرمان عشق. بیت:

بلا به گفت شبی میر مجلس تو شوم
شدم بمجلس خویش کمین غلام و نشد

لاله

نتیجهٔ معارف آلهیه راگویند که از اعمال پسندیده پدید آمده باشد و بشهود منجر گشته باشد

لاهوت
ذات احدیت را گویند باعتبار اسقاط جمیع نسبت هویت و رتبت غیریت

لب
کلام منزل را گویند از عالم معانی که بواسطهٔ نزول نماید انبیا را بواسطهٔ ملک و اولیا را بواسطهٔ تزکیه و تصفیه از راه الهام. بیت:
گر چه قران از لب پیغمبرست هر که گوید حق نگفت او کافرست

لب شیرین
کلام بی‌واسطه را گویند بشرط ادراک چون حدیث قدسی و واردات غیبی. بیت:
حکایت لب شیرین کلام فرهادست
شکنج طرهٔ لیلی مقام مجنون است

لب لعل
کلامی را گویند که محتوی بود بر ذکر دقایق حسن و جمال و نازکیها و صفای احوال. بیت:
سلاحتی است لب لعل آبدارش را
که در حدیث نیاید چو در حدیث آید

لطف
پرورش دادن معشوق بود عاشق را بطریقهٔ موافقت و مداراة و آرزوی مصادقت و مواساة. شعر:
من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم
لطفها می کنی ای خاک درت تاج سرم

ماه‌روی
وجه جمیل است که بتجلی آثاری نموده باشد در طور سری خواه مشاهدهٔ آن درخواب بود وخواه در بیداری وخواه درمیانهٔ هر دو حال نماید. لمولفه:
ماهروئی همچو یارم نیست در روی زمین
مهر اگر آید بجایش لااحب الآفلین

مجلس
مقام حضور و جمعیت را گویند در مقام واحدیت. نظم:

این چه مجلس چه بهشت این چه مقام است اینجا
جام باقی لب ساقی لب جامست اینجا

محبت

کمال توجه را گویند که نسبت بجمال مطلق در طور حتی رخ نماید و موجب سقوط قیود وجود باشد

محبوب

وجود مطلق و جمال وجه حق را نامند که از سمت تقیید و تحدید مجرد باشد. بیت:

هرچه محبوبم کند من کرده‌ام   او منم من او چه کر در پرده‌ام

محنت

آلام و نامرادی باشد که بسبب معشوق بعاشق رسد خواه مسبوق باختیار باشد یا باضطرار. بیت:

قصهٔ محنت سرا شرح و بیان چه فایده
اشک روان من نگر صورت ماجرای من

مدام و مدامه

محبت ذاتیه را گویند که در موطن اعیان ثابته بصور معارف فطریه بتجلیات آلهیه ظاهر گردد. شعر:

شربنا علی ذکر الحبیب مدامة   سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

مدهوشی

حالة استهلاک و اضمحلال سالک را گویند در محبت ظاهرا وباطنا. نظم:

گفتم گزان لب از پی دیوانهٔ شربتی
گفت این مفرحیت که مدهوشی آورد

مردن

بعد و حرمان را گویند از فیض آلهی و معارف روحانی. بیت:

کارعاشق نیست بی‌معشوق چندین زیستن
بی‌لب جان پرور او مردن است این زیستن

مردن اختیاری

انصراف دل را گویند از صور اغیار و تعلق کثرات امکانی بآرزوی عالم

وحدت و مجلای انوار و پیوستن بلطایف اسرار از راه ترک لذات نفسانی و رفض شهوات جسمانی

مژکان

اهمال عارف را گویند که در اعمال واقع شود و نظر بصیرت برونیارد وسرّ آن (آن) بحکمت آلهیه منوط باشد. بیت:

گر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده فروش
خاک روب در میخانه کنم مژکان را

مست خراب

کمال استغراق دل را گویند بر وجهی که شعور بلوازم هستی نماند و بمرتبهٔ وصول رساند. بیت:

چه گویمت که بمیخانه دوش مست وخراب
سروش عالم غیبم چه مژدها دادست

مستوری

تقدس کنه ذات را گویند که از ادراک کافهٔ عالمیان و از علم جملهٔ عالمان مستورست. بیت:

دوستان دختر زر توبه زمستوری کرد
شد برمحتسب و کار بدستوری کرد

مسواک

ذکر قربی را گویند

مطرب

مذکران وآگاه کننده را گویند ازحالات بزم شبانه که درمیخانه وجود جاری شده. بیت:

نواهائی شنیدم رامش انگیز
که مطرب میزدش در پردهٔ تیز

مطلوب

وجه حق را گویند در هر مرتبه و هر طور که باشد از اطوار قلبیه. بیت:

حاصل آنکه هر که او طالب بود
جان مطلوبش بدو راغب بود

مغز

معنی مطلق را گویند که بخصوصیت هر مرتبه از قشور مراتب ظهور که عوالم خمس است نمایشی خاص دارد اما در قشرآخرین که نشأة

بشری است منشاء جامعه بسرحد شهود می‌رسد. بیت:

مغز نغزی دارد آخر آدمی　　نکدمی آنرا طبب کر آدمی

مکر

غرور دادن معشوق است عاشق را بطریقهٔ نهر و مخالفت مراد او

ملاحت

عبارت بود از ظهور حسن مطلق بشرط حصول اعتدال و نسویه اجزاء مظاهر لیکن بحسب اختلاف مظاهر اسماء متنوع بر آن اطلاق نمایند مثلا چون در سیمای و صورت حسن انسانی بود ملاحت خوانند و چون درلفظ و عبارت بیانی باشد آنرا فصاحت و بلاغت گویند و برین قیاس. بیت:

ملاحت از جهان بی مثالی　　برون آمد چو رند لاابالی

بشهرستان نیکوئی علم زد　　همه ترتیب عالم را بهم زد

گهی بررخش حسن او شهسوارست　　گهی با تیغ نطق آبدارست

چودرشخص است خوانندش ملاحت　　چودرلفظ است گویندش فصاحت

مناجات

انصراف دل را گویند بجانب عالم واحدیت و ظهور صفات الوهیت جهت تکمیل نفس سالک. شعر:

آلهی حلیف الحب باللیل ساهر　　یناجی ویدعو و المغفل یهجع

موی

ظاهرهویت غیبیه را گویند یعنی وجود اضافی که شعور واشعار را بآن راه نباشد. بیت:

برنیاید بکف و موی تو نابد بکفم

این چنین بخت که من دارم وآن خو که تراست

موی میان

وقت نظرسالک را گویند که برفع حجب افاقی وانفسی ودفع عوایق حسی و عقلی متصورشود. لمولفه:

فهر(؟) خرد بموی میانت نمیرسد　　آنجا مگر ز راه توهّم گمان رسد

مهر

میل و رجوع باشد باصل خود که مقرون باشد بادراک و مسبوق باشد

بطلب و شوق. بیت:

مهری ووفائی که مرا هست ترا نیست
صبری و قراری که ترا هست مرا نیست

مهربانی

صفت ربوبیت را گویند که از کمال عنایت و شفقت باشد جهت تربیت و ترقی سالک. بیت. لمولفه:

هرزمان دلبر بنوعی دلستانی میکند عاشقانرا می‌نوازد مهربانی میکند

می

تجلیات آلهی را گویند اعم از آنکه آثاری باشد یا افعالی یا صفاتی یا ذاتی بقدر وسع مشرب بود. بیت:

بخور می تا ز خویشت وا رهاند وجود قطره در دریا رساند

می‌صافی

تجلی صفاتی راخوانند که ازکدورت صور کثرات آینه دل را صاف کرداند. بیت:

یکی پیمانه خورده از می‌صاف شده صافی بآن صوفی را اوصاف

می‌مشکین

تجلی افعالی را گویند که آتش سودای سالک را بزلال توحید وبکافور بردالیقین فرونشاند. بیت:

جز می‌مشکین کافوری مزاج درد هجران را نمی‌بینم علاج

می‌پرستی

استغراق و حیرت سالک را گویند در تجلیات آلهی خواه جمالی باشد و خواه جلالی. بیت:

چو ازچشم ولبش اندیشه کردند جهانی می پرستی پیشه کردند

میان

مابقی آثار را گویند که موجب‌استتار جمال معشوق از عاشق باشد.بیت:

درمیان من و معشوق وجودست حجاب
کر حجاب تو منم تا زمیان بر خیزم

میان باریک

حجاب وجود سالک راگویند وقتی که سایر حجب و عوائق مرتفع شده باشد. بیت:

چون میانش راکناری نیست زان در حیرتم
کین چنین نازک میانی هست دایم در کنار

میخانه

مقام لاهوت و حضرت وحدت ذاتیه راگویند که ساغر و جام تمام اعیان وجودی از بادهٔ آمادهٔ آن میخانه مالامال لایزال است و می‌پرستان آن میخانه مست و خراب در خاک فقر و افتاده میگویند. نظم:

در میخانه چو بندند الهی مپسند — که در خانهٔ تزویر و ریا بکشایند

میدان

مقام شهرت و تعین راگویند

میکده

عالم جبروت راگویند و مقام مناجات را دانندکه سرمستی عاشقان در آنجا بظهور رسد. لمولفه:

در میکدهٔ عشق که دل‌شدجامش — عاشق‌رندی که کشته دردآشامش
شوق است می مجلس‌رندان آنجا — صافی شده‌آن ذوق و محبت نامش

میل

رجوع راگویند باصل خود بی‌آنکه مسبوق بشعور و ادراک باشد چون میل طبیعی عناصر. بیت:

زهی درونه دل را زسان پتو میلی
مرو که میرود اینک ز نوک هرمژه میلی

ناز

تعزز و احتجاب معشوق راگویند جهت انگیز کمال رغبت و امتداد حکم محبت در نشاة عاشق تا طلب او روزافزون گردد و هرچه زودتر از مدارج ترقی و معارج تطورات بمقصد اصلی رسد

ناقوس

دعوت و دلالت قوای نفسانی و رغبات نشاة انسانی است بادراک لذات

روحانی. بیت:

بی باده بباد میرود عمر ناقوس بزن که می‌پرستیم

نالہ

مناجات حقی را گویند که از کمال توجه دل باشد بمقام اصلی و مقصد حقیقی. بیت:

نالهای بیدلانش هر سحر بر دریغ و درد هجر روی اوست

نامرادی

انصراف و انحراف دل را گویند از جانب حظوظ نفسانی بطرف لذات روحانی. بیت:

نامرادی جهان بر دل خود خوش کردم
چو ترا از من دلخسته همین بود مراد

نای

عبارت از دل و جان انسانست که دو جهت دارند یکی بعالم وحدت حقیقیه و محبت ذاتیه دوم بعالم کثرت و نشاة عنصریه حسیه باعتبار اول انوار عالم قدس را از روزنهای حواس و قوی بعالم عیان آورد تا شوق و غرامی که در مجلس جمعیت روح و بدن پنهان است بحرکت آورد و بار دل را بمیل طبیعی بعالم اصلی خود منصرف سازد و سرودی بیاد مستان بزم فراغت آورد. مثنوی:

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدایها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق

نشستن

سکون و اطمینان دل را گویند از افکار متفرقه و خواطر مشوشه در طریق سیر الی الله و مع الله. بیت:

بنشین برلب جوی و گذرعمر ببین کین اشارت زجهان گذران ما رابس

نشو ونما

ترقی و رفعت عارف را گویند که از تربیت عنایت و لطف ربانی ناشی شده باشد

نغمه

امتداد نفس رحمانی و استمرار فیض وجودی راگویند که جمع ذرات کاینات ازان نغمه برقص آمده‌اند. بیت:

همه عالم صدای نغمهٔ اوست که شنید این چنین صدای دراز

نَفَس

ترویح دل را گویند از هبوب نسایم بسایم الطاف که ازگلزار معانی وزیده باشد. بیت:

با تو درسینه نفس را چه محل در دلم غیر توکس را چه‌محل

نفس رحمانی

امتداد فیض وجود راگویند بماهیات کونیه پس باعتبار منشاء وحدت امری وجدانی باشدکه آن مثل هوای بسیطی است در ترویح روح حیوانی در نشاة انسانی و بنظر با متعلقات‌آن فیض‌که وجودات اضافی است متکثرگردد همچو نکثر نفس انسانی باعتبار مخارج حروف

نَفْس

در عالم ملک و مظاهر اشخاص عبارت از جوهر بخاری است‌که از لطایف اخلاط در قلب صنوبری حادث شود اما در عالم برزخ عبارت از جوهری است ربانی‌که هم مدبر و مدرک امور حسی است و هم مظهر ورود فیوض‌عالم قدسی و مراتب نفس خود سابقا در مقدمه مذکورشده

نماز

عروج سالک عارف راگویند بعالم جبروت و جلوه‌گاه صفات آلهی ازکمال توجه جنابی. بیت:

درنماز عشق پیش قبلهٔ رخسار دوست
سورهٔ نون خواندم ابروی توام آمد به یاد

نواله

مایدهٔ مواهب آلهی راگویندکه در محسوسات بصور نعم ظاهری باشد و درباطن بصورت معارف قدسیه. لمولفه:

زخوان حسن‌توهردم نوالها‌رسیدم زدست ساقی عشقت پیالها رسیدم

نورالانوار

ذات حق را گویند باعتبار آنکه منشأ وجود است چراکه نور و وجود نزد این طایفه مترادف‌اند

نیاز

اظهار تذلل و افتقارست از جانب عاشق در مقابلهٔ استغنا و بی نیازی معشوق جهت اعلام رسوخ و ثبات قدم محبت و باستدعای مزید لطف و عنایت نهانی معشوق بحسب صورت. بیت:

میان‌عاشق‌ومعشوق‌فرق‌بسیاراست چو یار ناز نماید شما نیازکنید

واحدیت

ظهور ذات احدیت را گویند بنعوت ذاتیه و صفات کمالیه و واحد اسم ذات بود دران مرتبت باعتبار اتصاف باسما و صفات

واردات

فیضان معانی را گویند در طور قلبی

واقعه

واردات دل را گویند از غیب خواه در نوم باشد و خواه در صحو در حین وصول بطورنفسی‌خواه این وارد در طایفهٔ عوام پدید آید و خواه در خواص آنچه درخواب خواص‌آید رویاء صالحه و مبشرات گویند که لهم البشری فی‌الحیوة‌الدنیا از ان کنایتست و اگردر نوم‌باشدبواقعه‌تعبیر نمایند. بیت:

بازم خدنگ‌غمزه زنی بردل‌آمدست بازم ز عشق واقعهٔ مشکل‌آمدست

وجد

حالتی است در دل عارف که بسبب آن دل طالب عالم وحدت و مقام حقیقت خود گردد او را دران حالت بعالم‌قدس کشند و ناچار درو ازین طلب دو حرکت متحالف سیری‌دوری‌جاذب شود اما اگر توجه‌اوبجانب وحدت غالب باشد او را درین حال مسلوب الاختیار و بیهوش گرداند والابهشیاری خود باقی مانده. بیت:

وقلت و حالی بالصبابة شاهدٌ و وجدی بها ماحی و الفقد مثبتی

وجود

ظهور حق را گویند چون بذاته لذاته فی ذاته‌باشد و بحسب‌شهودسالک

وجدان حق است بعد از فناء معنی و در جمعیت وجود مصدق و ظهور قهرمان جلال و کبریای حق. بیت:

روی بنما و وجود خودم از یاد ببر   خرمن سوختگانرا همه گو باد ببر

وصال

رسیدن را گویند بمقام وحدت و مرتبهٔ احدیت الجمع و قرب لی مع الله بسبب افنای رسوم بشریت و اخفای عموم صفات خلقیت. بیت:

وصال حق ز خلقت جدائی است   زخود بیگانه گشتن آشنائی است

وصف

تعین ذات است بعنوانی که سبب تمیز او باشد اگرچنانچه بوصف وجوب وغناء ذاتی متمیز گردد آنرا واجب‌الوجود خوانند و اگر بوصف و امکان و افتقار ذاتی متصف و متمیز گردد آنرا ممکن‌الوجود گویند و در ظهور محتاج بموجب باشد. نظم:

سیه روئی زممکن در دو عالم   جدا هرگز نشد و الله اعلم

وفا

بجای‌آوردن عهود ازلی را گویند که اعیان ثابته و ارواح را باحضرت حق در میان بوده و اوفوا بعهدی اوف بعهدکم فرموده‌است. مثنوی:

گوش نه اوفوا بعهدی گوش دار   تاکه اوف عهدکم آید ز یار

از وفای حق تو بسته دیدهٔ   اذکروا اذکرکُمُ نشنیدهٔ

وقت

محل ظهور تکوین را گویند وگاهی بر حال و بر آن حاضر هم اطلاق نمایند که سالک همیشه مراقب ظهور مقتضای آن و در تهیهٔ اسباب فوز بسعادت آن زمان باشد از معارف و ادراکات و مکاشفات و معاینات ولهذا گفته‌اند که الوقت سیف قاطع. بیت:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق   نیست فردا گفتن از شرط طریق

ولایت

حفظ مراقبت حق را گویند بنده را از هر چه منافی قربست نگاه دارد انما ولیکم الله و رسوله

وَلَه

انصراف دل راگویند از کثرت بوحدت بر وجهی که بخود و احوال خود شعور و اطلاعش نماند. بیت. لمولفه:

تا دل وجانم شده حیران دوست　　　والهم در حسن بی پایان دوست

هجران

التفات و توجه دلرا گویند بغیر مطلوب حقیقی‌چه‌از روی ظاهر و چه از جهة باطن باشد. بیت:

زاهد برو از کوچهٔ‌مستان‌بسلامت　　　ما مرد وصالیم مگو قصهٔ هجران

هدف

مرتبهٔ انسانی‌را گویند که همیشه‌مجمع‌سهم‌السعاده‌لطف ربانی است ونشانهٔ نصال محبت روحانی. بیت:

ابروی دوست کی شود دست‌کش خیال ما
کس نزده ازین کمان تیر مراذ بر هدف

هستی

استعمال حقیقی آن در وجودحق باشد اما بحسب کنایه و مجاز بر وجود ممکن اطلاق نمایند بعلاقهٔ سبب و شباهت در احکام. بیت:

کاشکی هستی زبانی داشتی　　　تا زهستان پردها برداشتی
هر چه گوئی در دم هستی ازان　　　پردهٔ دیگر درو بستی بدان

هشیاری وهوش

افاقت و صحو سالک راگویند بعد از غلبهٔ حکم‌و سطوت سلطان عشق‌باشد بر صفات و قوای درونی و بیرونی بنوعی که شعوری او را بتعین وجودخود نمانده باشد. بیت:

من مستم و چشم تو برابر　　　هشیاری باده کی‌شود مست

همّ

قصد و اهتمام عاشق را گویند در طلبکاری معشوق بنوعی که دل‌مشغول غیر طلب نباشد. شعر:

فلو همّ مکروه‌الردی بی‌لمادری　　　مکانی و من اخفاء حبک حفیتی

هوا و هوس

میل و آرزوی نفس را گویند بملایمات و مشتهیات خود چنانچه موجب غفلت از طلب شود. بیت:

خانـهٔ نفس است خند بر هوس   خانهٔ دل مقعد صدق است وبس

هواجس

میلان نفس باشد برغبات عالم طبیعت باقتضاء لوازم جسمانیت و لواحق انسانیت. شعر:

فابدت و لم ینطق لسانی لسمعـه   هواجس نفسی سرّ ما عنداحفت

هویّت غیبیه

عبارت از ذات معنی‌است بشرط اطلاق و هم معبّر بوحدت حقیقیه میگردد اما باعتبار تعین وجودی اسم ذات شده و سورد اوصاف کمالیه گشته هوالاول و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم

یاد آوردن

ادراك مرکب را گویند که بر معرفت فطری و سابقهٔ آشنائی ازلی مترتب گردد ان فی ذلک لذکری لاولی الالباب. نظم:

کتاب حق ازان گشتست منزل   که او یادت دهد آن عهد اول

یاری

امداد عنایات ازلیست که سالك را موجب وصول بدرجات علیه ومقامات سنیه باشد. بیت:

یاری اندرکس نمی‌بینیم یاران را چه شد
دوستاری آخر آمد دوستاران را چـه شد

یاقوت

جوهر نفسی را گویند از صفات امارگی و لوامگی و ملهمگی پاك شده باشد و بصفت صفاء عدالت اتصاف یافته باشد. نظم:

دوای درد دل ما بلب حواله کن   که این مفرح یاقوت در خزانهٔ تست

یوم‌الجمعه

وقت لقا و وصول را گویند بمجمع عظمی و احاطهٔ کبری که مقتضای نشاة

جامعهٔ انسانی است و لهذا خلقت آدم در عصر جمعه اتمام یافت وابتداء آن روز یکشنبه بود و در شش روز تکمیل پذیرفت و عالم صغیر مطابق عالم کبیر شد که الذی خلق السموات والارض و ستة ایام چراکه عدد شش کامل و مقتضی تکمیل است و ازین مناسبت یوم‌الجمعه را عید المؤمنین و حج المساکین را خوانند

۳

آثار مربوط به برخی از مؤلفان تصوف

سخنان حکمت آموز ابراهیم ابن ادهم در منظومهٔ

قوتاد غوبیلیک

یکی از بزرگترین کارها در بررسی ومطالعهٔ منظومهٔ قوتاد غوبیلیک تعیین منابعی است که یوسف خاص حاجب هنگام ترتیب دادن مجموعهٔ سخنان حکمت‌آموز سیاسی و مردمی از آنها بهره گرفته است. در این باره کارهایی انجام گرفته است، چنانچه امروز دیگر نمی‌توان تردید داشت که شاعر با ادبیات و علوم روزگار سامانیان در آسیای میانه آشنایی داشته و تا اندازه‌یی آن را دنبال می کرده است. اما باید پذیرفت که بررسی و مطالعهٔ منظومه، دراین زمینه چندان بسنده نبوده است. این، به‌نگارنده اجازه می دهد که توجه پژوهشگران را به‌قطعه‌یی از منظومه‌معطوف سازم که به‌گمان من می‌توان سرچشمهٔ آن را با دقتی بسیار تعیین کرد. شاید در نخستین نگاه، این قطعه چندان درخور اهمیت جلوه نکند، اما آن‌طور که نگارنده آن را ترسیم خواهد کرد، تعیین سرچشمهٔ آن می‌تواند روشنگر این باشد که یوسف خاص حاجب با کدام تأثیرات ادبی روبرو بوده است. این قطعه را از فصل چهل‌ویکم‌متن منظومه که بوسیلهٔ رادلف چاپ‌شده است، اقتباس کرده‌ایم.

آکتولمیش به‌دستور ایلک نزد اتکورمیش زاهد می‌رود تا از او دعوت کند به‌دربار ایلک بیاید و دانش وخرد خود را به فرمانروا بیاموزد. آتکورمیش سرپیچی می کند و از همین‌رو بین او وفرستادهٔ ایلک گفتگویی در می‌گیرد که شالودهٔ محتوای اصلی این فصل را تشکیل می‌دهد.

درگفتگو به‌موضوع وارث، که همواره در آثار عبرت‌آموز مردم خاور نزدیک و میانه مقام والایی داشته است، اشاره می‌شود. نظر آتکورمیش دربارهٔ این موضوع در ابیات زیر بیان‌گردیده است:

اوغول سوزاولوردا او کوندی‌تیلین　　ایـا گین کلیکلی اوغول قیزقلین
کیمینگ‌اوغلی‌قالساآتادان کیدین　　انـاسا انی سن تیریک‌دا ادین

اوروغ سوز کشی اولسا کستی اوروغ　　اژوندا اتی‌ییتی اورنی قوروغ[۱]

ترجمه: کسی که بدون فرزند از جهان می‌رود، در حسرت است و می‌گوید ایکاش پسران و دختران بسیاری از پی او می بودند. اگر پسری پس از [مرگ] پدر باقی بماند، او را زنده بدان. اگر کسی بدون وارث جهان را ترک کند، تبار او می‌گسلد، نامش از جهان ناپدید می‌گردد و جایش خالی می‌ماند.

این نظری است معمولی در خاور نزدیک که از دوران باستان نمودار بوده و در آثار گوناگون تکرار شده است. این نظر حتی در حدیث: لارهبانیة فی‌الاسلام یعنی، در اسلام ترک دنیایی نیست (— که ظاهراً باید مجعول باشد) بازتاب یافته است. اما در این منظومه آتکورسیش مخالف این نظر است و نظری یکسره برعکس آن‌دارد:

اوزونگ‌سیزغورورسان‌اوغول‌قیزتیو　　بوامگاک بلیکلی اوغول قیزقایو
تیرارسان حرامیغ بریرسان قالیر　　سن اینجیق ییورسن اول‌ارزو ییو
کیما موندی ساقین کشی الغوجی　　تنگیز اوترا کیردی کیما مونگوجی
اوغول قیزتوروسا کیمی‌سی سینور　　کیمی‌سینساسقدا تیریک کیم قالور[۲]

ترجمه: تو در آرزوی پسر و دختر رنج می‌بری، اما پسران و دخترانی که رنج ترا بدانند کجایند. اگر تو حرام گرد آوری، پس‌از رفتنت باز می‌ماند و تو تنها رنج می کشی و در آرزوی نخست می‌مانی. بنگر، آنکه زوج برگزیند به زورق‌می‌نشیند و با زورق به‌دریا می‌رود؛ هنگامی که پسر یا دختری از او شد، زورقش در هم می‌شکند. آیا در امواج کسی زنده می‌ماند؟

می‌بینیم که گرایش آشکار تارک دنیایی این نظریه، با مقررات عادی اسلامی مغایر است. این نظریه برای آیین بودا، مانی، و برخی از فرقه‌های مسیحی طبیعی‌است، اما حتی در بین صوفیه نیز آهنگ آن نغمه‌یی آشنا نیست. با این همه می‌توان آن را در

۱. نسخهٔ خطی قاهره، ورق ۱۹۶ب (اقتباس از: *Radloff, S.* 291)
۲. نسخهٔ خطی قاهره، ورق ۱۹۷ ب (اقتباس از *Radloff, S.* 292)

ادبیات اسلامی یافت. چون در این مورد رعایت دقت بسیار ضرورت دارد، نقل مفصلی می‌آوریم.

فریدالدین عطار چکامه‌سرای برآوازهٔ ایران (صوفی در حدود سال ۶۲۸ هجری ۱۲۳۰ میلادی) در اثر خود تذکرة الاولیاء، که دربارهٔ شرح حال مشایخ صوفیه است، جای بسیاری به‌شیخ ابراهیم ادهم که شهرتی بسیار به ویژه در آسیای میانه داشته، داده است. طبق افسانه، ابراهیم پادشاه بلخ بود اما از تخت و تاج دست کشید، ترک زن و فرزند کرد و در مدینه در تنگدستی می‌زیست و به کار جسمانی می‌پرداخت. عطار پیرامون مسأله ازدواج چنین نظریه‌ای را به او منسوب می‌دارد:

گفتند: چرا زن نمی کنی؟ گفت: هیچ زن شوهر کند تا پای برهنه وگرسنه ماند. اگر توانم خود را طلاق دهم، دیگری برفتراک خود چون بندم و زنی را به‌خود مغرور کنم. پس، از درویشی پرسیدند که تو زن داری؟ گفت: نه. گفت: فرزند داری؟ گفت: نه. گفت: نیک است. درویش گفت: چگونه؟ گفت: آن درویش که زن‌گیرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد.[۳]

می‌توان با اطمینان کامل تأیید کرد که عطار این سخنان را به‌تصادف به ابراهیم ابن ادهم‌منسوب نداشته است. عطار تقریباً عین همین نظر را در الهی‌نامه که یکی ازشایان توجه‌ترین آثار اوست، تکرار کرده است. در فصل سوم این منظومه، عطار شرح گفتگوی ابراهیم‌ابن‌ادهم را با درویشان تکرار و آخرین سخنان شیخ را چنین خلاصه می کند:

به کشتی در نشست او بی‌خور و خواب
وگر فرزندش آمد گشت غرقاب[۴]

نخستین نظری که‌می‌توان ابرازداشت، همخوانی‌مطلق‌آن‌بخش‌از قوتادغوبیلیک که در بالا آوردیم با دو اقتباسی است که از عطار گفته آمد.

اما چون امکان ندارد که این منظومه برعطار تأثیر داشته باشد، یگانه توضیح

۳. اقتباس ازچاپ سنگی بمبئی سال ۱۳۰۵ هجری/ ۱۸۸۷–۱۸۸۸ میلادی. در نشر چاپی این زندگینامه زیرنظر نیکلسن درجلداول، ص ۸۵–۱۰۶ آمده است.
۴. عطار، الهی‌نامه، ص ۶۰.

ممکن این همخوانی آن است که هردو مؤلف از سرچشمهٔ یگانه‌یی بهره جسته‌اند. اما، این سرچشمه کدام بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید سخنی چند در بارهٔ ویژگی شخصیت [ابراهیم] ابن‌ادهم بگوییم.

در منابع به‌این زاهد مقدس دوران نخستین اسلام توجهی بسیار شده است. می‌توان‌گفت هیچ مجموعهٔ زندگینامه‌یی از مشایخ نیست که در آن بخش ویژه‌یی، که‌گاه حجم آن بسیار بزرگ است، به وی اختصاص نداشته باشد.[۵] حلیةالاولیا اثر ابونعیم که نسخ خطی آن بسیار کمیاب است (در حال حاضر یک نسخهٔ آن در هند چاپ شده است)، شامل اطلاعات بیشتری دربارهٔ شیخ است. از روی اخبار ابونعیم، می‌توان معین کرد که ابراهیم ابن‌ادهم از سردم بلخ بوده، اما تبار او به کوچ‌نشینان نظامی تازی (جندیهای کوفه و بصره) که در مشرق خراسان سکونت کرده بودند، می‌رسیده است. بخش اعظم زندگانی او در سوریه سپری گردید و میان سالهای ۱۶۰ — ۱۶۶ هجری سالهای ۷۷۶ — ۷۸۳ میلادی در یک پیکار دریایی با بیزانسیها، کشته شده است. طبق روایتی دیگر او را در دژ سوکین در روم (آسیای صغیر) به‌خاک سپرده‌اند.

ظاهراً انگیزه توجه بسیاری که مؤلفان زندگینامه‌ها به‌شخصیت او می‌دارند آن است که ازکهن‌ترین دوران نام او با افسانه‌یی مربوط به‌بودا همراه بوده است. ای. گلدتسیهر بود که نخستین بار به‌این مسأله توجه کرد.[۶] اما ل. ماسینیون دانشمند فرانسوی و اسلامشناس نامی تذکر داده که تنها روایت پیروان مانی در بارهٔ بوداست که بانام ابراهیم ابن‌ادهم وابستگی دارد.[۷] در ادبیات اروپا به‌رمانی عربی دربارهٔ [ابراهیم] ابن ادهم اشاره شده است، که نخستین بار آن را درویش حسن‌الرومی از ترکی به تازی‌گردانیده و سپس احمدبن یوسف سنان الکرامانی الدمشقی (متوفی به سال ۱۰۱۹ هجری/ ۱۶۱۰ — ۱۶۱۱ میلادی) خلاصهٔ آن را نگاشته‌است که‌مشهور

۵. مهمترین آنها عبارتند از: قشیری، رسالات، ص ۸۲؛ سلمی، طبقات الصوفیه (نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، ورق ۴ الف)؛ ابونعیم‌الاصفهانی، حلیةالاولیا (نسخهٔ خطی لیدن، ۱، ورق ۱۸۲ الف)؛ جلابی، ص ۱۰۳؛ جامی، نفحات الانس، ش ۱۴؛ شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن خلکان، ص ۱۳، فوات‌الوفیات، ج ۱، ص ۳.

۶. Goldziher, *A Buddhismus hatasa az Islámra* (خلاصه به‌انگلیسی در کتاب دیک (JRAS, 1904, P. 132

7. Massignon, *La Passion*

است. اشاره به‌نحر بر منظوم آن، در مجموعهٔ نسخ خطی گون نیز هست[۸] و گفته شده است که روایات این افسانه به‌زبانهای هندوستانی و مالایی نیز هست.

اما خاورشناسی اروپای غربی آوازهٔ فراوانی را که این افسانه در میان مردم آسیای میانه داشته، ندیده است. در کتابخانهٔ شخصی نگارنده، نسخه بسیار جالبی که آسیب فراوان نیز دیده است، از کلیات شاعر بخارایی عصمت، که پژوهشگران اروپایی از آن شاعر تقریباً خبری ندارند، وجود داشت. این شاعر از حمایت بسیار سلطان خلیل تیموری برخوردار بوده و ظاهراً در سال ۸۲۹ هجری/۱٤۲٦ میلادی از جهان رفته است.[۹] در این نسخهٔ خطی، قطعات منظوم غرایی وجود داشت که در آن جزئیات این افسانه بازنموده شده بود و احتمالاً نام آن ادهم نامه بوده است.

در مجموعهٔ نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، نسخهٔ خطی منظومه‌یی (ظاهراً به خط مؤلف) در این باره وجود دارد که به خامهٔ شاعری است به‌نام عبداللطیف بلخی،[۱۰] که برای نگارنده ناآشنا بوده است.

در ازبکستان رمان ازبکی قصهٔ ابراهیم ابن ادهم رواجی بسیار داشته‌است.[۱۱] در همهٔ این روایات آسیای میانه، افسانهٔ ابراهیم ابن‌ادهم تقریباً درست به همان شکلی است که در اثر عطار آمده است.[۱۲] درخورنگرش است که روایت با داستان زادن او آغاز می‌شود و آهنگی افسانه‌یی دارد. چون اطلاعاتی دربارهٔ این افسانه چاپ نشده است، باز نمودن ویژگیهای اصلی آن در اینجا بی‌فایده نخواهد بود. رمان ازبکی‌را اساس داستان می‌گیریم و در پاره‌یی موارد از روایات دیگر برآن می‌افزاییم. این رمان به شکل داستان معمولی ازبکی نگارش یافته است. خود روایت در نثر است و بخشهای عاشقانه در نظم، که برخی بخشهای آن در شکل مردمی ترتلیق

۸. Pertsch .*Gotha*, No 2752 (قصهٔ ولی‌الله ادهم).

۹. آتشکده، ص ۳۳۶. درچاپ سنگی، تاریخ ۷۲۹ هجری آمده است، اما چون این تاریخ بااشاره به‌مرگ او درزمان الـغ‌بیك مطابقت ندارد، ظاهراً باید تاریخ، ۸۲۹ هجری خوانده شود.

۱۰. مقابله شود با شرحی که نگارنده در سال ۱۹۲۵ زیر عنوان عبداللطیف بلخی شاعر تاجیکی سدهٔ نوزدهم میلادی نگاشته است.

۱۱. بارها درآسیای میانه باچاپ سنگی منتشرشده است. نگارنده ازچاپ عارف جانف، تاشکند، ۱۳۳۵ هجری/ ۱۹۱۶ میلادی سودجسته است.

۱۲. این قطعه‌ازاثر عطاردرسری *Turkische Bibliothek* به‌زبان آلمانی ترجمه شده است.

(رباعی چغتایی) و برخی دیگر به شکل غزل و مخمس.

پادشاهی به‌نام ملکشاه در بلخ فرمانروایی داشت، که دیری او را فرزندی نبود. در اثر راز و نیاز دارای دختری زیبا شد به نام ملکهٔ خوبان. در همین شهر درویشی بود به‌نام ادهم دیوانه که در کلبه‌یی در گورستان می‌زیست و با دریوزگی عمر می‌گذاشت. باری، روزی به‌تصادف شاهدخت زیباروی را دید و شیفتهٔ او گشت. خواستگاری به نزد شاه فرستاد و خواستار شاهدخت شد و شاه که درویشان را بی‌اندازه حرمت می‌گذاشت، آماده بود تا خواهش او را برآورد. اما وزیر او، سر افروز، این پیوند را صلاح ندید و از درویش خواست تا برای شیربها گوهری شبچراغ از ژرفنای تاریک دریا بیاورد. ادهم به کرانهٔ دریا رفت، آب دریا را می‌کشید وبر زمین می‌ریخت. پادشاه باشندگان دریا، هنگامی که دید احمد می‌خواهد دریا را بخشکاند، نگران شد و کیسه‌یی پر از گوهر شبچراغ به او بخشید.[۱۳] ادهم یکی از آنها را به وزیر داد. همینکه وزیر گوهر شبچراغ رادید، فریاد برآورد که ادهم آن را ازخزانهٔ شاهی ربوده است. ادهم آرامانه پرسید که چندگوهر شبچراغ درخزانهٔ شاهی بوده است. وزیر پاسخ داد دوگوهر و یکی‌از آنها به سرقت رفته است و چنین‌می‌نماید تو آن را دزدیده‌ای. پس، احمد کیسه را خالی کرد و بی‌گناهی خود را به‌اثبات رسانید. بااین همه، سرافروز به ادهم‌پرخاش کرد واو را بیرون راند. درویش در مناجات با خدا غم خود را فرونشانید و از بلخ رفت. در راه کاروانی از همان شهر به او رسید. کاروانیان به‌اوگفتند که شاهدخت بناگهان از جهان رفته است و همهٔ مردم شهر بلخ سوگوارند.

او با شتاب بازگردید و بدن محبوب خود را در آرامگاه گورستان یافت. در سوک و ماتم به‌نیایش پروردگار پرداخت و زاری می‌کرد. ناگهان مردی ناشناس وارد شد و خون شاهدخت را به‌گردش انداخت و شاهدخت ازخواب مرگ بیدارشد.

(در اثر عبداللطیف این بخش با تفصیل بیشتری آمده است. ناجی شاهدخت — ابوعلی‌سینای بزرگ است که از بیم پیگرد در آرامگاه پنهان شده بود و همینکه یأس و نومیدی ادهم را دید و مشاهده کرد که شاهدخت هنوز زنده است، او را

۱۳. مقابله شود باداستان روسی بالدا. (بالدا به‌روسی یعنی ابله و کند ذهن. بالدا ازافسانه‌های خلقی روس است که آلکساندر پوشکین آن را به‌نظم کشیده است. بالدا که جوانی تیز هوش بود به‌کندذهنی تظاهر می‌کرد و ازکشیش و شیاطین کار می‌کشید. چنان که شیاطین ازدریاچه‌یی برای او اشیاء گرانبها می‌آوردند.-م.)

نجات داد).

ادهم ملایی آورد و عقد نکاح جاری شد و همسران جوان در کلبهٔ ادهم زندگی آغاز کردند. بدین‌سان، از وصلت آن دو ابراهیم که بعداً شیخ بزرگی گردید، به دنیا آمد. وقتی پسربچه هفت ساله شد، روزی تصادفاً ندیمهٔ شاهدخت او رادید و از شباهت زیاد او به‌ملکه خوبان که وی را مرده می‌پنداشت در شگفت شد و مراقب بود که مکان او را بیابد و هدایایی نیز به‌او می‌داد. اما شاهدخت هیچگاه در برابر وی نقاب از چهره برنمی‌گرفت و ندیمه نمی‌توانست او را بشناسد. روزی ندیمه پسر بچه را به دربار نزد مادربزرگش آورد. مادر بزرگ نیز از شباهت او به دختر مرده‌اش تعجب کرد و همان آن فرمان داد تا مادر پسر را نزد او بیاورند. شاهدخت باآن که به تنگدستی رضا داده بود، اما در دل غالباً یاد زندگی پیشین، او را رنج می‌داد. هنگامی که هودجهای پرجلال برای اوفرستادند وجامه های گرانبهای شاهی آوردند، وسوسه براو چیره شد و تصمیم گرفت با پسرش نزد پدر و مادرباز گردد.

در اینجا، هم در اثر عصمت و هم در اثر عبداللطیف، مهارت بدیعی بزرگی به کار رفته است. احمد در جستجوی نان از خانه بیرون شده بود. در جایی خرما به‌دست‌آورد وشتاب داشت که به‌خانه بازگردد وابراهیم خردسال‌را باخرماخرسند سازد. اما همینکه به‌خانه نزدیک شد دید که زن و پسرش با شکوه و جلال شاهی ازخانه حرکت می‌کنند. خرما از دست درویش به‌زمین می‌ریزد و او که خوشبختی خود را از دست داده است ناله می‌کند و به دنبال هودج می‌نگرد.

پدر ومادر، دختر خودرا که عمر دوباره یافته است با شادی پیشواز می‌کنند و ملکشاه، ابراهیم را جانشین خویش می‌سازد. بزودی شاه از جهان می‌رود و ابراهیم چهارده ساله پادشاه بلخ می‌شود.

این بخش‌مقدمه، دراثر عطارنیست. گمان نمی‌رود فعلاً بتوان این‌مسأله‌را حل کرد که این بخش در نخستین روایت افسانه وجود داشته است یا نه؟ به‌نظر نگارنده احتمال دارد که این بخش‌در زمانی دیرتر ساخته شده باشد. این بخش را ممکن است برای آن نگاشته باشند که انگیزهٔ گرایش شاه ابراهیم را به زندگی درویشی توجیه کنند و پلی بین شاه و درویش ببندند.

سپس تفصیل رمان ازبکی تقریباً به طور کامل با شرح عطار مطابقت پیدا می‌کند. ابراهیم هنگام شکار، گورخری را پی‌می‌گیرد و از او این پرسش را می‌شنود

که آیا وی را آفریده‌اند که جانداران بی‌پناه را تعقیب کند.[۱۴] بامداد روز بعد ابراهیم بر فراز بام مردی بدوی را می بیند که در آنجا در جستجوی شتر خویش‌است. بدوی در پاسخ به طعنه دربارهٔ بیهودگی این جستجو می‌گوید که این کار از جستجوی خدا برسریر فرمانروایی بیهوده‌تر نیست. همهٔ اینها تأثیری بزرگ براو می‌گذارند و او در پنهان به مکه می‌رود. در اینجا صحنه‌یی دربارهٔ زندگی رابعهٔ عدویهٔ مشهور، به‌داستان وارد شده است. ابراهیم برای زندگی درمکه باقی می‌ماند، برای معاش خود کار می کند و از صحرا خار جمع می کند و آن را در بازار می‌فروشد.

در همان اوان از زلفیه همسر ابراهیم، که وی را در بلخ ترک‌گفته بود، پسری به‌نام محمد به دنیا می‌آید. وقتی محمد بزرگ می‌شود از مادر جویای پدر می‌گردد و آگاه می‌شود که پدرش درجایی‌ازسرزمینهای تازیان زندگی می کند. پس، راهی یافتن پدر می‌شود و سرانجام پس‌از جستجوی فراوان او را در مدینه می‌یابد. با مشاهدهٔ پسر، هیجانی ابراهیم را فرا می‌گیرد و فرزند را در آغوش می کشد. اما بی‌درنگ دچار تردید می‌گردد: آیا در صورتی که او وعده داده است همهٔ اندیشهٔ خود را متوجه خدا سازد، می‌تواند پسرش را دوست بدارد؟ وردی می‌خواند و پسر در آغوش پدرجان می‌سپارد.

به نظر نگارنده، این صحنه درخور توجه بسیاری است. در واقع در همین برخورد بینهایت دراماتیک است که شکل صوفیانهٔ آهنگ بین‌المللی مبارزهٔ پدر و پسر را می‌بینیم. این‌صحنه در دورانی بسیار قدیم به افسانه وارد شده است، زیرا در اثر عطار نیز هست.

ابراهیم پس‌از مرگ پسر به غاری در کوه [ابو] قبیس منزوی می‌شود و زن او زلفیه که از بازگشت فرزند نومید شده است به‌دنبال او می‌رود، اما هنگامی به‌مدینه درمی‌آید که ابراهیم را نیز درکنارگور پسرش‌دفن می کنند. زلفیه نیز از غم واندوه جان می‌سپارد و بالای‌گور عزیزانش در می‌غلتد.

چنان که از شرح اجمالی افسانهٔ ابراهیم‌ابن‌ادهم برمی‌آید، واقعاً این داستان از ویژگی سیر (زندگینامه های) معمولی صوفیان فرق دارد. روح سختگیر نفی تمام

۱۴. آهنگی است بین‌المللی که بازتاب آن درافسانه مسیحی در بارهٔ هوبرت مقدس ـ حامی حیوانات شکاری نیزهست.

سعادتهای زندگی، سر تا پای آن را فراگرفته و ویژگی بزرگ آن این است که در همهٔ مراحل، نظر منفی شدیدی نسبت به ازدواج و زندگی خانوادگی به چشم می‌خورد.

از این رو باید بسیار محتمل دانست که سخنان حکمت آموزی را که در بالا دربارهٔ همانندی ازدواج با زورق آوردیم واقعاً نه اینکه با شخصیت تاریخی ابراهیم ابن ادهم بلکه باسیمای افسانه‌یی او ارتباط دارد.[۱۵] این سخنان حکمت آموز، با روح خود کاملاً مناسب لحن کلی افسانه هستند و البته عطار آنهارا نساخته بلکه در منابع مورد استفادهٔ وی بوده است. روح مرتاضانهٔ افسانه، گمان ل. ماسینیون را دربارهٔ سرچشمه مانی‌گرایانهٔ آن تأیید می‌کند.

پس از این توضیحات می‌توانیم دوباره به منظومه‌یی بازگردیم که آغازگاه سیراندیشهٔ ما بوده است. چنان که گفتیم یکسان بودن سخنان حکمت آموز، جای‌تردیدی بر یکی‌بودن سرچشمه ها نمی‌گذارد. اما گمان نمی‌رود فعلاً بتوان بااطمینان کامل این سرچشمه را معین کرد. حل مسأله ممکن است دو راه داشته باشد: یوسف خاص حاجب می‌توانسته است با یک روایت کهن از داستان ابراهیم ابن ادهم آشنا باشد که در همان زمان ویژگیهای مانی‌گرایی را در خود گرفته بوده است. اگر توجه داشته باشیم که افسانه باید در بلخ پیدا شده باشد، که از لحاظ جغرافیایی از کاشغر چندان دور نیست، چنین احتمالی هست. اما این‌گمانه درصورتی باید پذیرفته شود که این افسانه پیش از نیمه نخست سده هفتم هجری (سدهٔ یازدهم میلادی) ساخته شده باشد. جستجو در این جهت در زمان حاضر امکان‌ناپذیر است. برای این کار باید تذکره‌های کهن صوفیه نظیر طبقات ابوعبدالرحمن‌السلمی و یا تألیفی همانند آن، یعنی اثر عبدالله انصاری که به‌گویش هرات است وهنوز به چاپ نرسیده، مورد پژوهش قرار گیرد. تا زمانی که این کار انجام نشده باشد، ما از مرز حدس و گمان، گامی فراتر نمی‌گذاریم.

اما احتمال‌گمانهٔ دیگری نیزهست. شاید اصل افسانهٔ مانی‌گرایانه به‌شکل زبانی و یا نوشته در دسترس یوسف خاص حاجب بوده‌که هنوز با نام شیخ صوفی مربوط نشده بوده است. درکاشغرکه از مراکز اسلامی بسیار دور بوده و بی‌شک

۱۵. برخی نظریات را در باره این افسانه می‌توان در آثار:
Kremer, S. 57 Sq; Nicholson, *Ibrahim b. Adham*, S. 215–220; Brown, *Literary history*, vol. 1, P. 425 دید.

زمانی در زنـدگی مانی‌گرایی نقش بـزرگی داشته، آیین کهن در بین توده‌های مردم بیش ازآسیای میانه امکان بقا داشته است. این‌گمانه می‌تواند از این رو نیز تا اندازه‌یی مورد تأیید قرار گیرد که یوسف هنگام آوردن اقتباس، اشاره‌یی به‌نام شیخ نمی‌کند. ضمناً، همین‌جـا باید توضیح دهیم کـه ظـاهراً چنین اشـاراتی بطـورکلی برای شاعر کاشغر کاری آشنا نبوده است. این نکته نیز دارای اهمیت است کـه اقتباسی که از زبان اتکورمیش زاهد آمده یکجا دارای ویژگیهای اسلامی و عناصر بینش مسیحی و مانی‌گرایانه است. البته‌در اینجا می‌توان‌گفت که‌منظومه بطورکلی انباشته از روح اسلامی است که با شرایط جامعهٔ کاشغر درسدهٔ هفتم هجری/ یازدهم میلادی هماهنگ‌گردیده و مؤلف نمی‌بایست نسبت به تعلیمات مانی روشی منفی در پیش گیرد. اما چنین راه حلی شتابزده خواهد بود. اکنون‌دیگرشکی نیست که چکامه‌های کهن صوفیه، با وجود داشتن روح سنت اسلامی، بسیاری از اندیشه‌های مانی‌گرایانه را نیز درخود داشته‌اند. پدیده‌های مشابه می‌توانسته وجود داشته باشد و در اینجا این امر به هیچوجه غیر عادی نخواهد بود.

تکرار می‌کنم‌ که فعلاً حل همهٔ این مسائل امکان ندارد، اما به نظر نگارنده ارزش دارد که به نقل‌قولهای قوتادغو بیلیک توجه شود. در هر صورت، از نقل قولها، سرنخی دیگر پیدا می‌شود که منظومهٔ مورد نظر را با یک سلسله آثارادبی پر اهمیت مربوط می‌سازد. با ادامهٔ کاردر این سو، می‌توان به‌نتایج بزرگتری‌رسید و بتدریج قوتادغو بیلیک را از وضع انزوای ادبی خود که تا امروز نیز ادامـه دارد بیرون آورد.[۱۶]

۱۶. بااین‌که دراین مقاله به‌تمام ابعاداین موضوع‌نمی‌پردازیم، نیزنمی‌توانیم خاموش‌باشیم که مرثیه بسیار عالی یوسف دربارهٔ پیری (فصل ۲۱، ص ۳۸۶) تقریباً می‌تواند درهمهٔ اجزاء خود باسبك مشابه نظم دوران سامانی مربوط باشدکه عالیترین نمونهٔ آن مرثیه مشهور رودکی (همه بود...) ومرثیه همسطح کسایی مروزی (به سیصد وچهل ویك رسید نوبت سال) است.

فضیل ابن عیاض

تجربه‌یی در بازکاوی زندگینامهٔ صوفیه

۱. مراحل نخستین زندگی فضیل

جنبش‌زهاد که در سدهٔ دوم هجری از عراق به خراسان‌گام نهاده بود، در آغاز اساساً در نزدیکی بلخ، که فعالیت ابراهیم‌ابن‌ادهم و پیروانش در آنجا جریان داشت، متمرکز شده بود. اما مربوط ساختن این‌جنبش تنها با یک نقطهٔ معین، امکان‌ناپذیر است. کوچ‌نشینان نظامی عرب، در تمام جهات پراکنده شده بودند و مردمی نیز که آشتی خود را با فئودالیزم بالنده، ناممکن دانسته و درکوشش بازگشت به نظام سدهٔ نخست اسلام بودند، در همه‌جا وجود داشتند. فضیل ابن‌عیاض، شخصیت نمایایی که اهمیت او کمتر از ابراهیم ابن‌ادهم نبوده و نقش چشم‌گیری در تاریخ تصوف داشته است، تقریباً همزمان با ابن‌ادهم به فعالیت آغاز می‌کند.

تعیین دقیق زادگاه فضیل امکان‌ناپذیر است. در منابع، پیرامون این مسأله اختلاف‌نظر وجوددارد. ابن‌خلکان،[۱] دو نسبت الطالقانی و الفندینی را برای او می‌آورد و برآن است که او درطالقان به‌دنیا آمده وسپس به‌فندین که دهکدهٔ کوچکی در نزدیکی مرو بوده، نقل مکان کرده است. ابن‌قتیبه، زادگاه او را ابیورد[۲] و ابن‌الاثیر سمرقند[۳] می‌داند. اطلاعات ابن‌الاثیر را در این مورد نمی‌توان موثق دانست زیرا در سایر منابع تأیید نمی‌شود. از این گذشته، بنابرهمهٔ اطلاعات، روزگار جوانی فضیل

۱. ابن‌خلکان، ص ۵۴۲. ۲. پیشین، ص ۲۵۲.

۳. ابوخمیس در مناقب‌الابرار ازقول ابونصرالبخاری: ولدت بسمرقند (بنگرید: تاریخ عینی، نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی، ص ۳۵۰.) ابوالفدا نیزهمین گفته را تأیید می‌کند. در تاریخ عینی گفته می‌شود که نسبت او از نام دهکدهٔ عیاض درنیم فرسنگی مرواست که به‌پدر او تعلق داشته است.

در نزدیکی ابیورد و یا میان ابیورد و مرو سپری گردیده و می‌توان ارتباط او را با ناحیهٔ مرغاب تا اندازه‌یی امری‌معلوم دانست. مشکل بتوان‌گفت که آیا فضیل در زیر تأثیر مکتب ابن‌ادهم بوده است یا نه؟ مؤلفان زندگینامه‌ها، در این‌باره اشاره‌یی نمی‌کنند. گمان نمی‌رود اگر ارتباطی مستقیم‌میان این دوشخصیت برجستهٔ آغاز دوران تصوف وجود می‌داشت، مؤلفان زندگینامه‌ها در این باره مهر خاموشی برلب می‌زدند. نبودن هیچ اشاره‌یی به این نکته، همتای دلیلی است بر استقلال فضیل. با این‌همه، گونه‌یی تأثیر را می‌توان حدس زد. اطلاعات مربوط به فعالیت ابن‌ادهم بایستی‌به فضیل رسیده باشد، منتهی اطلاعاتی دست دوم. دربارهٔ امکان ارتباطی مستقیم، جای گمان هم نیست. این نکته دارای اهمیت بسیاری است و نشان می‌دهد که در آن روزگار توجه به آرمانهای صوفیه در همه‌جا محسوس بوده و این توجه خود بخود و بدون تأثیری از خارج پدید می‌آمده است.

ظاهراً فضیل نیز همانند ابن‌ادهم، عربی‌اصیل بوده است. درهمهٔ منابع، نام کامل او چنین آمده است: ابوعلی الفضیل ابن‌عیاض‌ابن‌مسعود ابن بشرالتمیم. البته در طبقات ذهبی[4] و در تاریخ عینی نام او به شکل «فضل» آمده است اما این را باید بیشتر به حساب عدم دقت نساخ گذاشت.

آغاز فعالیت او چنان با مه غلیظی از افسانه‌ها پوشیده شده است که نمی‌توان آن را روشن ساخت. در سیرت شخصیتهای تصوف، همواره به سلوک و رفتار وگام نهادن آنان در طریق توبه، توجهی بسیار مبذول شده است. این لحظه، در بیشتر موارد در شکل درام بزرگی توصیف می‌شود و به‌شکل ژرفترین هیجانات روحی و تحولی آنی، در همهٔ جهانبینی آنها تجسم می‌گردد. این نکته درهمهٔ سیرتها تکرار می‌شود و از این‌رو باید به این‌گونه افسانه‌ها با احتیاطی فراوان نگریست. البته، این پدیده‌ها از لحاظ روانشناسی امکانپذیر است و هیچ اعجازی در آن نیست و مواردی از این‌گونه هیجانات روحی که مستند هستند، فراوان است. اما تکرار مصرانهٔ این آهنگ به‌دست همهٔ زندگینامه‌نویسان تصوف، ما را وادار می‌سازد که در این نکته نوعی سبک ادبی رامشاهده کنیم که برای تأثیر شدید بر خوانندهٔ نوپا ضرورت داشته است. از این‌رو باید بر داستان «تغییرات روحی» فضیل با احتیاطی فراوان بنگریم.

۴. بنگرید: ذهبی، طبقات، ج. ششم، ص ۵۳.

این داستان بسیار مؤثر و کامل است و بعید چنین بنماست که مورد بازنگری ادبی قرار گرفته باشد.

بخشی از مؤلفان زندگینامه‌ها می‌نویسند که فضیل در جوانی راهزن بوده و در راه بزرگ بین سرخس و ابیورد راهزنی می‌کرده است.

داستان توبهٔ او را دو روایت است. بنابر یکی از روایات، شبی او به‌گفتگوی دو مسافر کاروانی‌گوش می‌داد. یکی از مسافران به دیگری می‌گفت: «از راه دور شویم و در خرابه‌ها منتظر باشیم، زیرا در راهی که در پیش داریم مردی به نام فضیل به‌راهزنی مشغول است...» فضیل از شنیدن این حرف یکه‌خورد، گام در راه نهاد و به کاروانیان گفت که از این لحظه دیگر به‌این کار ننگین دست نخواهد زد:

از آن دم، او توبه کرد و به کشتن نفس پرداخت.[۵]

روایت دوم شامل عنصری رومانتیک است: فضیل دلباختهٔ دختری بود و گرانبهاترین اشیاء غارتی را به او می‌داد. شبی که برای رفتن نزد معشوق برحصار باغی بالا شده بود صدای شخصی راشنید که قرآن می‌خواند و این آیه را تکرار می‌کرد که:

الم یأن للذین آمنوان تخشع قلوبهم لذکرالله.[۶]

ترجمه: آیا زمان آن فرا نرسیده است که دلهای خفتهٔ شما به ذکر خدا بیدارگردد.

این سخنان براو تأثیری تکان دهنده داشت و در دم از دیوار پایین شد، از شهر بیرون رفت و راه صحرا در پیش‌گرفت. در تاریکی شب راه را گم کرد و به کاروانسرای ویرانه‌یی‌درآمد و خواست خستگی اندازد، و در آنجاگفتگوی کاروانیان را شنید. این نقلی از تحریر نخست بود. عینی، روایت سوم را براین نقل می‌افزاید: فضیل شنید که زنی باکودکی خردسال همراه‌کاروان است. کودک فریاد می‌زد و مادرش با تهدید به‌او گفت: «خاموش باش تا فضیل فریاد ترا نشنود!...» آن‌ـوقت فضیل‌حیرت زده‌گفت: «وای بر من، کار من به‌آنجا رسیده است که زنان، کودکان

۵. تاریخ عینی، ورق ۶۳۳ الف.
۶. قرآن، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۱۶.

خود را از من می‌ترسانند.»[۷] روایت دوم گسترش بیشتری دارد و این روایت باویژگیهای اصلی در آثار القشیری رساله و ابن محدث مناقب الابرار هست.

در اثر عطار، تذکرة الاولیاء بسط بعدی این افسانه دیده می‌شود. چنین می‌نماید که برای مؤلفان زندگینامه‌ها قرار دادن راهزنی و تقدس، یعنی دو مرحلهٔ زندگی فضیل، رو درروی‌هم، دشوار بوده است. لازم بود حلقهٔ ربطی پیداشود که این دومرحله را به‌یکدیگر پیوند دهد و توضیحی باشد براین‌که چگونه چنین تحولی امکانپذیر شد. عطار می‌نویسد که فضیل هنگام راهزنی نیز فروتن و خاکسار بود و جامه‌یی از پلاس برتن، کلاهی پشمین برسر و تسبیحی به‌گردن داشت. خود او درغارت شرکت نمی‌کرد و تنهااموال غارتی رابین راهزنان تقسیم می‌کرد و سهمی نیز برای خود بر می‌داشت. در عین‌حال، فضیل مراقب بود که‌رفیقانش فرایض دینی را اداکنند و او خود نیز با دقت این فرایض را انجام می‌داد.

عطار برای توصیف این دوران زندگی فضیل دو حکایت زیر را آورده است:[۸]

> یک روز کاروانی شگرف می‌آمد و یاران او کاروان گوش می‌داشتند. مردی در میان کاروان بود، آواز دزدان شنوده بود. دزدان رابدید. بدرهٔ زر داشت، تدبیری می‌کرد که این را پنهان کند. با خویشتن گفت بروم واین بدره را پنهان کنم تا اگر کاروان بزنند، این بضاعت‌سازم. چون از راه یکسو شد خیمهٔ فضیل بدید. به نزدیک خیمه او را دید برصورت و جامعهٔ زاهدان. شاد شد وآن بدره به‌امانت‌بدو سپرد. فضیل گفت برو درآن کنج خیمه بنه. مرد چنان کردو بازگشت به کاروان. گاه رسید کاروان زده بودند، همه کالاها برده و مردمان بسته و افکنده. همه را دست بگشاد و چیزی که باقی بود جمع کردند و برفتند. آن مرد به‌نزدیک فضیل آمد تا بدره بستاند. او را دید بادزدان نشسته و کالاها قسمت می‌کردند. مرد چون چنان بدیدگفت بدرهٔ زر خویش به دزد دادم. فضیل از دور او را بدید، بانگ کرد. مرد چون بیامدگفت چه‌حاجت است.گفت همانجا که نهاده‌یی بر گیر و برو. مرد به خیمه در رفت و بدره برداشت و برفت.

۷. ویلی بلغ من أمری ان النساء یفز اولاده‌هن بی.

۸. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۴.

یاران گفتند آخر ما در همهٔ کاروان یک درهم نیافتیم، تو ده هزار درم باز می‌دهی؟ فضیل گفت این مرد به من گمان نیکو برد من نیز به خدای گمان نیکو برده‌ام که مرا توبه دهد. گمان او راست گردانیدم تا حق گمان من راست گرداند

بعد از آن روزی کاروانی بزدند و کالا بردند و بنشستند و طعام می‌خوردند. یکی از اهل کاروان پرسید که مهتر شما کدام است؟ گفتند با مانیست، از آن سوی درختی است برلب آبی، آنجا نماز می‌کند. گفت وقت نماز نیست. گفتند تطوع کند. گفت باشما نان نخورده؟ گفتند به روزه است. گفت رمضان نیست. گفتند تطوع دارد. این مرد راعجب آمد به نزدیک او شد. باخشوعی نماز می‌کرد. صبر کرد تافارغ شد. گفت: «الضدان لایجتمعان» (ضدین باهم جمع نمی‌سوند) روزه و دزدی چگونه بود و نماز و مسلمانان‌را با هم کشتن چکار؟ فضیل گفت قرآن دانی؟ گفت دانم. گفت نه آخر حق تعالی می‌فرماید:

وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخرسیئاً (قرآن، سورهٔ نهم، آیهٔ ۱۰۲)

ترجمه: و دیگران به گناهان خویش اعتراف کردند و کار درست خود را بابدی درهم آمیختند.

مردهیچ نگفت و ازکار او متحیر شد.

عطار می‌افزاید که فضیل زنان و تنگدستان را تاراج نمی‌کرد بلکه به‌آنان بخشش می‌داد. عطار همچنین صحنه هایی دراماتیک به‌داستان توبهٔ فضیل می‌افزاید. او می‌نویسد که فضیل درهمهٔ دوران راهزنی خود، فهرست دقیقی ازمردم غارت زده، باذکر مبلغی که از هر یک به‌سرقت رفته است، تهیه کرده بود. او پس از توبه به بازپس دادن بهای کالای غارتی آغازکرد، از دشمنان خویش پوزش خواست و همه را ازخویشتن خرسند کرد:

سرانجام «در باورد جهودی بماند.[9] از او بحلی می‌خواست بحل نمی‌کرد.

۹. پیشین، ص ۷۶.

آن جهود با جمع خودگفت امروز روزی است که بر محمدیان استخفاف کنیم. پس گفت که اگر می‌خواهی بحلت کنم تلی‌ریگ بود که برداشتن آن در وسع آدمی دشوار بودی مگر به روزگار. گفت این از پیش برگیر. فضیل از سر عجز پاره پاره می‌انداخت و کار کجا بدان راست می‌شد. همی چون درماند سحرگاهی بادی در آمد وآن را ناپدید کرد. جهود چون چنان دید متحیرشد. گفت من سوگند دارم که تا تو مال مرا ندهی من ترا بحل نکنم. اکنون دست بدین زیر نهالی کن و آنجا مشتی زر برگیر و مرا ده تا سوگند من راست شود و ترا بحل کنم. فضیل به خانهٔ جهود آمد و جهود خاک در زیر نهالی کرده پس دست به زیر نهالی درکرد ومشتی دینار برداشت و او را داد. جهودگفت اسلام عرضه کن. اسلام عرضه کرد تا جهود مسلمان شد. پس گفت دانی که چرا مسلمان گشتم؟ از آنکه تا امروز درستم نبود که دین حق کداست. امروز درست شد که دین حق اسلام است، از بهر آنکه در توریت خوانده‌ام که هر که توبه راست کند دست که برخاک نهد زر شود. من خاک در زیر نهالی کرده بودم آزمایش ترا، چون دست به خاک بردی زرگشت. دانستم که توبهٔ تو حقیقت است و دین تو حق است.»

عطار می‌نویسد که فضیل پس از این، داوطلبانه خود را به سلطان تسلیم کرد تا مجازات شود. اما سلطان او را بخشید وفرمان داد تا او را با اغراز به خانه‌اش برند. فضیل چون به‌خانه آمد به زنش گفت که قصد خانهٔ خدا دارد و اگرخواهد پای وی گشاده کند. زن به‌طلاق راضی نشد وگفت: «من هرگز از توجدا نروم و هرجا که تو باشی با تو باشم» و خود را شریک سر نوشت او ساخت.

همهٔ این جزئیات افزودگیهایی است که در پرتو نظری که در بالا ابراز گردید آشکارا برتحریر نخست افزوده شده است. به‌خوبی روشن است که در اینجا هیچ شالودهٔ تاریخی وجود ندارد. سلطانی که فضیل داوطلبانه تسلیم او گردید افسانه‌یی ناب است، زیرا در سدهٔ دوم هجری، در این منطقه سلطانی وجود نداشته است.

یادآوری این نکته جالب است که در ساخت داستان ابراهیم ابن‌ادهم نیز روشی همانند می‌بینیم. طبق داستان، تازی کوچ‌نشین پادشاه بلخ می‌گردد و روایت

مانی‌گرایانهٔ افسانهٔ مربوط به بودا، به‌نام او وابسته می‌شود. پادشاه از باج و تخت دست می‌کشد و درویشی آواره می‌گردد. در برابر زندگینامه‌نویسان متأخر، این وظیفه قرارگرفت که چنین تحولی را توضیح دهند و برای آن از لحاظ روانشناسی شالوده‌یی بسازند. افسانه با این داستان تکمیل می‌شود که ابراهیم ابن‌ادهم پسر شاهدخت بلخ و درویش دیوانه، ادهم، است. او از مادر، رتبهٔ شاهی و از پدر تلاش برای زندگی درویشانه را به میراث برده بود. زندگینامهٔ او موافق با سیزسه‌گانه‌یی می‌گردد که تقدس در این ستیز سوسین همنهاد (سنتز) بوده است. ریشهٔ پیدایش افسانهٔ مربوط به ابراهیم ابن‌ادهم، تا اندازه‌یی روشن است. ثبت زمان پیدایش این افسانه دشوار است، اما مأخذ آن چندان مورد تردید نیست. افسانهٔ مربوط به‌فضیل، اشکالات بسیاری پیش می‌آورد. پیش از همه باید روشن سازیم که آیا داستان راهزنی او و از قصه‌های ساختگی است و یا در زیر خود آستری تاریخی نیز دارد. واقعیت تبدیل راهزن به زاهد[۱۰] خود به‌خود امری غیر احتمالی نیست. بر روایات مشابهی از زندگینامه‌های مقدسین عیسوی آگاهی داریم که مربوط به دورانی متأخر است و می‌توان آنها را از لحاظ تاریخی مورد سنجش قرار داد.

ازسوی دیگر بسیار وسوسه انگیز است که در اینجا تنها افسانه‌یی را مطلوب ببینیم که گرایش پوشانیدن آن با هالهٔ تقدسی تخیلی (فانتزی)، آن را پدید آورده است. می‌خواسته‌اند برای برابرنهاد (آنتی‌تز) ابراهیم ابن‌ادهم «پادشاه | درویش» موازی «راهزن | مرد مقدس» ایجاد کنند. حل این مسأله تنها بر اساس منابع امکانپذیر است. با مراجعه به منابع می‌بینیم که همهٔ مؤلفان کهنتر زندگینامه‌ها و همهٔ مکتبهای محدثان تازی، فضیل را تنها همچون گرد آورنده و انتقال دهندهٔ احادیث می‌شناسند وهیچ خبری از دورهٔ جوانی او نمی‌دهند. ابن‌قتیبه، نواوی، و ذهبی دربارهٔ راهزنی او سخنی نمی‌گویند و تنها به‌تعیین مقام او در میان محدثان بسنده می‌کنند. در حالی‌که در آثار قشیری افسانهٔ مربوط به تغییر ناگهانی حال او را می‌یابیم که البته افسانه‌یی است بسیار کوتاه و نه چندان روشن.[۱۱] در این مورد به ویژه سکوت ابن-

۱۰. البته باحذف زیروبمهای ادبی‌که در افزودگیهای عطار است.

۱۱. ضمناً باید گفت‌که در آثار القشیری سایر افسانه‌ها نیز بسیار فشرده و به‌شکل اشاره‌یی است و او می‌کوشد توجه خود را به بازنمودن سخنان حکمت‌آمیز مشایخ نخستین معطوف سازد.

قتیبه که همچون هموطن فضیل بیش از دیگران می‌توانست برآغاز فعالیت فضیل آگاه باشد، شایان اهمیت بسیاری است.

با توجه به نظریاتی که در بالا ابرازگردیده است می‌توان معین کرد که:

۱. افسانهٔ مربوط به فضیل راهزن، فاقد شالودهٔ تاریخی است.

۲. این‌افسانه تقریباً درسدهٔ چهارم هجری ساخته شده است.

ساختن این افسانه را می‌توان از صوفیان خراسان دانست و سرچشمهٔ آن را نیز ظاهرآباید در همان محیطی جستجو کرد که افسانهٔ مربوط به ابراهیم ابن‌ادهم در آن پرداخته شده است. در این‌صورت پدیدارشدن این افسانه در آثار صوفی نیشاپوری، کاملاً مفهوم می‌گردد.[۱۲]

بدین‌سان پس از بازکاوی اطلاعات زندگینامه‌های مربوط به دوران جوانی فضیل، همچنان با دستانی خالی بر جای ماندیم.افسانه، مانند موارد مشابهٔ دیگر، جای تاریخ نشست و ما را واداشت آنچه راکه می‌دانستیم، فراموش کنیم. یگانه واقعیت تردیدناپذیر آن است که پیدایش او از خراسان بوده و هیچیک از مؤلفان زندگینامه‌ها نمی‌توانند این نکته را انکار کنند.

۲. فضیل درکوفه

مهاجرت فضیل از خراسان به کوفه، دومین مرحلهٔ زندگی اوست. خبر این مهاجرت را در همهٔ منابع و از جمله دراثرابن قتیبه مشاهده می‌کنیم وبدین‌سان در این مورد تردیدی بر جای نمی‌ماند. ابن‌قتیبه می‌گوید که فضیل درکوفه ازمستمعین منصورابن‌مؤتمر و دیگر راویان حدیث بود. ذهبی[۱۳] درمیان آموزگاران وی ازالعماش، منصورکه ذکرش دربالا آمد، امام‌جعفرصادق (ع)، سلیمان تمیمی، حمیدالطاول، یحیی‌الانصاری وبسیاری

۱۲. مشکل بتوان گفت که دربرابرما فولکلور است‌یا فرآوردهٔ مکتبی‌ادبی. برخی‌ازطرحهای ساخت افسانه، گمان دوم را کاملاً محتمل می‌سازد. از سویی دیگر جدا ساختن دو جریان درآثاری که ازلحاظ زمانی از ما بسیار دور هستند، گمان نمی‌رودکه اکنون امکان داشته باشد.

۱۳. ذهبی، طبقات، ج ۶، ص ۱.

دیگر که نامشان را نیاورده است، یاد می کند. نواوی نیز فهرستی نزدیک به همین فهرست می‌آورد.[۱۴] در کوفه میان فضیل و سفیان ثوری آشنایی افتاد. در منابع، به مناسبات این دو ستون تصوف توجهی بسیار نشان داده می‌شود ولی شرح آن متفاوت، گاهی به شکل دوستی بزرگ وگاهی به‌عکس خصومتی کوچک، می‌آید. این تضاد را در اثر تغییر جای سفیان ثوری باسفیان‌ابن عیینه که همزمان او و روابطش با فضیل تیره بوده است، می‌توان توضیح داد. اما دربارهٔ سفیان‌ثوری باید گفت که بنا بر اطلاعات ناچیزی که تا زمان ما رسیده است، تعلیمات او بر رشد و تکامل بعدی فضیل تأثیری بزرگ داشته است. ذهبی در زمره کسانی که احادیثی از زبان فضیل روایت کرده‌اند از الشافعی، هر دو سفیان (عیینه و ثوری)، ابن المبارک، یحیی الکنان، وبشر حافی نام برده است. بی‌شک این فهرست ناقص است و بی‌هیچ زحمتی می‌توان نامهای بسیاری بر آن افزود. هنگام بررسی نقش فضیل و اهمیت او برای گسترش تصوف دوباره به این مسأله باز خواهیم گشت.

طبق اطلاعاتی که در دست داریم نمی‌توان تصویری از زندگی فضیل در کوفه ترسیم کرد. اما با وجود این برخی سخنان حکمت آموز او که باقی مانده است براین دوران زندگی‌وی روشنایی‌انداخته وامکان می‌دهد نتیجه گیریهای نسبتاً پرارزشی حاصل آید. از نام اشخاصی که فضیل در کوفه با آنها در تماس بوده چنین برمی‌آید که او خیال داشته هم خودرا سر به‌سر وقف‌گردآوری احادیث و روایت آنها کند. تردیدی نیست که کشش شهرت محدثان کوفی، فضیل را از خراسان بیرون برد. آوازهٔ دانش شگرف و خرد بزرگ آنها تا خراسان دور دست نیز رسیده بود. او که زاهدی سختگیر بود و به‌پرهیزگاری سخت‌گرایش داشت، انتظار داشت که بجز معرفت، زندگی قدسی را نیز در وجود آنان بیابد و برای طی طریق، و چشم‌پوشی از دنیا، پیشوایی پیدا کند. اما سرنوشت چنان نبود که انتظار او را جامهٔ عمل پوشاند. کوفیان از آرمانهای تقدس، بسیار دور بودند و فضیل آنان را این‌چنین نمی‌پنداشت. روشن گردید که آنها روایت احادیث را به‌پیشه‌یی تبدیل کرده‌اند؛ آنان سخنان پر حکمت پیامبر را نقل می کردند ولی به‌هیچ روی در پیروی از آنها نمی کوشیدند. ضمناً آنها که خود را پاسداران گنجینه خرد می‌پنداشتند، با بهره گیری از موقعیت خویش از زورمندان،

۱۴. بنگرید: نوادی، ص ۵۰۳.

فرمانروایان و امرا بخشش می‌خواستند و این کاری بود که خراسانی سختگیر درانتظارش نبود. در تعلیماتی که در خراسان دربارهٔ حلال و حرام پدید آمده بود، حد و مرز حرام بسیار موشکافانه معین شده بود. از نظر فضیل هرآنچه حکام داشتند، بی‌شک حرام بود و او پذیرفتن هیچ هدیه‌یی را از آنها جایز نمی‌دانست. او بیزاری خود را از کارهای کوفیان پنهان نمی‌داشت و رفتار آنان را سخت نکوهش می کرد. در یکی از سخنان حکمت‌آموز او که درطبقات الشعرانی به‌جای مانده است، نظر وی نسبت‌به‌این مردم با کمال وضوح، روشن گردیده است.[۱۵]

البته ممکن است سفیان در واقع از طعن و شماتت فضیل با چنین فروتنی و خاکساری استقبال نکرده باشد، اما اگر ذره‌یی صداقت در وجود او می‌بود، آنگاه نمی‌توانست‌درستی آنها را انکارکند. تصویری که دراین سخنان ترسیم‌گردیده، روشنگر روش فضیل است. درآینده، هنگام بررسی تعلیمات فضیل، خواهیم دید که سخنان حکمت‌آموزاو با نظری که دراینجابیان‌گردیده است، کاملاً موافقت دارد. نگارنده معتقد است که اگر گمان کنیم که تحول ژرف در بینش فضیل درکوفه تحقق یافته و در همانجا از موازین رسمی‌گام واپس نهاده و نظریات اصلی خویش را عمیقتر کرده است، اشتباه نکرده‌ایم. گذشته از هر پیشینه‌یی که فضیل درخراسان داشت، درکوفه بود که یکی از بنیادگذاران تصوف‌گردید. بدین‌سان، به‌افسانهٔ راهزنی او ضربت شکنندهٔ‌دیگری وارد می‌شود، تصورات مربوط به‌تحولی ناگهانی در نهاد او درهم می‌ریزد وتصوری از گذار تدریجی او به‌بینش تازه، پدید می‌آید.

گمان می‌رود که نفرت ازگردآورندگان سنی حدیث بیش از پیش وجود فضیل

۱۵. این‌است آنچه شعرانی می گوید:

سفیان ابن عیینه به‌مجلس او شد والفضیل به‌وی گفت: شما معاصران دانشمندان (علما) بودید وفروغ‌ملك، درشما روشنایی می‌جستند و شما به‌تاریکی بدل‌شدید. شما ستارگانی بودیدکه از روی درخشش شما راه‌حق را جستجو می کردند ولی شما به‌گمراهی بدل گردیدید. آیاکسی ازشما هنگامی‌که نزد این امرا می‌رود و ازآنها درهم ودینار می‌ستاند و حتی نمی‌داند این ثروت ازکجا آمده‌است وآنگاه به‌محراب تکیه می‌زند ومی گوید: فلانی از زبان فلانکس به‌من نقل‌کرده است که... از خدا شرم نمی‌کند! سفیان سرش را خم کرد وگفت: از خدا می‌خواهیم که ما را ببخشاید و در پیشگاه او توبه و استغفار می‌کنیم...

(شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱، ص ۷۵).

را فرا گرفته باشد. کار به آنجا می‌رسد که فضیل نه تنها بر راویان و ناقلان احادیث، بلکه برچنین فعالیتی یکسره خط بطلان می‌کشد. یکی از سخنان حکمت‌آموز وی روشنگر این نظر اوست.[۱۶]

اسحق ابن ابراهیم از فضیل خواست که حدیثی برایش نقل کند. فضیل پاسخ داد: «اگر تو از من دینار خواسته بودی، برای من از حدیث راحت‌تر بود. ای بیخبر، جز شنیدن حدیث تراکاری نیست؟»[۱۷]

در این دو ارزیابی، نفی شدید همهٔ جلوه‌های تقدس ظاهری، برترین اندیشه‌یی است که فضیل از آن پیروی می‌کند. تقدس، در گردآوری حدیث نیست بلکه در پیروی از رهنمودهای آن است و ضمناً چنان که از دیگر سخنان او بر می‌آید این پیروی باید از نگاه دیگران پوشیده باشد. برای فضیل، دین، امری است باطنی و درونی و کاری است که مستقیماً به‌مناسبات بین دیندار و خدا بستگی دارد. هرگونه وانمود کردن به نیکوکاری، ساخته‌کاری‌یی است که جایگزین اسلام راستین می‌گردد و این، تجلی نیرنگ و ریا است که هدف آن به‌دست آوردن سود در این جهان بوده و در نتیجه عملی است گناه.

از این رو شگفت‌آور نیست که فضیل با چنین بینشی نمی‌توانسته در کوفه بماند. احتمالاً زندگی برای او در کوفه دشوار بوده است و رفتار اطرافیان نیز نسبت به‌او تحمل ناپذیر. در نتیجه فضیل در جستجوی واپسین پناهگاه بر می‌آید و تلاش می‌ورزد به‌سرزمین حلال راه یابد و طبیعی است که این تلاش وی را به مکه می‌کشاند.

۳. کوچیدن به مکه

ظاهراً گرایش به آشنایی شخصی با خبرگان حدیث و پرداختن به‌روایت حدیث، انگیزهٔ فضیل به آمدن به کوفه بود، اما آمدن وی را به مکه انگیزه‌یی دیگر بوده است. چنان که‌گذشت، آشنایی او با محدثان، تأثیری ناهنجار بر او داشت و فضیل به‌این نتیجه رسید که این پیشه، شایستهٔ مسلمان راستین نیست. هنگامی که قرآن

۱۶. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵. ۱۷. لکان لك شغل عن سماع الحدیث.

وجود دارد و هر چیزی که مسلمان باید بداند در آن هست، به‌احادیث چه‌نیاز:

من فهم معنی القرآن استغنی عن کتابة الحدیث[۱۸]

ترجمه: کسی که قرآن را می‌فهمد نیازی به‌نوشتن حدیث ندارد.

این گفتهٔ فضیل دارای اهمیت بسیاری است ونشان می‌دهد که در جهانبینی او دگرگونی ژرفی پدیدآمده است. اگر تا کنون برای فضیل نیز همانند بیشتر زهاد تقلید از پیامبر (*imitatio*) بر طبق روایات شفاهی بالاترین کارها بود، و در بیشتر موارد در تقلید ظاهری جلوه می‌کرد، پس‌از آن، رفتار ظاهری برای او اهمیت خود را از دست داد. در مرحلهٔ نخست، وضع درونی و باطنی و پاکی نیت قرار می‌گیرد. فعالیت محدث با جهانگری زاهد ناسازگار است و مباینت دارد زیرا:

من احب ان‌یسمع کلامه اذا تکلم فلیس بزاهد[۱۹]

ترجمه: کسی که دوست دارد هنگام تکلم، سخن او را بشنوند، زاهد نیست.

فضیل مسألهٔ سازگار بودن توحید مطلق را با کار و کوشش در جهان در میان می‌گذارد و به‌این نتیجه می‌رسد که دشواریهای ناشی از آن به‌هیچ روی قابل حل نیست:

ترک العمل لاجل الناس هوالریاء والعمل لاجل الناس هوالشرک[۲۰]

ترجمه: دست کشیدن از کار بخاطر مردم، ریا، و کار بخاطر مردم، شرک است.[۲۱]

کلید این سخن حکمت آموز در لاجل الناس (بخاطر مردم) نهفته است که دوبار تکرار شده است. هر کار و اقدامی که انگیزهٔ آن‌گونه‌یی مناسبت با دنیای خارج باشد، گناه است. چنین مناسباتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر کار و اقدام انسان اگر برای‌آن است که دیگران ببینند و یا برای تأثیر بر دیگران باشد، ریایی بیش نیست. اگر بخاطر آنها کاری مثبت صورت گیرد، به‌واقعیت وجود دیگری بجز خدا اعتراف شده، و این ارتکاب به‌گناه شرک است. طبق این سخنان، تعلیماتی در بارهٔ‌خدا

۱۸. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵.   ۱۹. پیشین.

۲۰. قشیری، «سالات»، و سایر منابع.

۲۱. ترجمهٔ فارسی این جمله درتذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن چنین است: «دست بداشتن عمل برای خلق‌ریا بود و عمل کردن برای خلق شرک بود» بنگرید: تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.-م.

همچون یگانه واقعیت حقیقی وجود دانسته که موجب تنک و تردید است زیرا گمان نمی‌رود که در سدهٔ دوم هجری چنین بینش و جهانبینی‌یی گسترش داشته است. از سوی دیگر القشیری که مؤلف معتبری است این سخنان را نقل کرده و در بسیاری از منابع و از جمله در کتاب قوت القلوب نودی مورد تأیید قرار گرفته و تردید بر درستی آنان کاری است دشوار. تنها می‌توان چنین پنداشت که فضیل استنتاجی منطقی، و نهایی از این سخنان نداشته و نتیجه‌گیری را صوفیان متأخر کرده‌اند. در هر صورت، در اینجاگام قاطعی از زهد ابتدایی به‌سوی نظریات فلسفی تصوف می‌بینیم. فضیل دیگر تنها زاهد نیست و به بنیادگذاران بعدی نظریات فاضل‌مآبانه، نزدیک می‌شود.

آگاهی ما بر چگونگی زندگی فضیل در مکه بسیار ناچیز است. تنها با اطمینان کامل می‌توان گفت که زندگی او، زندگی زاهدی سختگیر بود و بر از انزجاری از دنیا و زندگی و انباشته از آزمایشهای هولناک، تنگدستی، گرسنگی، ونیاز. فضیل در بارهٔ زندگی خویش در راز و نیازی که عطار آن را نقل کرده است چنین می‌گوید:

> خداوندا رحمتی کن که برتوبهٔ من عالمی و عذابم مکن تو که برمن قادری!

سپس می‌گوید:

> الهی مراگرسنه می‌داری و عیال مرا گرسنه می‌داری و مرا و عیال مرا برهنه می‌داری و سرا به‌شب چراغ نمی‌دهی و تو این با اولیاء خویش کنی... به کدام منزلت، فضیل این دولت از تو یافت؟[22]

در آغاز این راز و نیاز بازتاب «خرسند بودن از حق تعالی به‌هر چه کند»[23] و ترس از بازخواستی که روز آن ناگزیر و نزدیک است و دربین زهاد سدهٔ اول هجری گسترش وسیعی داشته است، دیده می‌شود. اما در نیمهٔ دوم خطوط تازه‌یی می‌بینیم که تنها، مشاهدهٔ آن در نزد صوفیه امکانپذیر بوده است. این خطوط تازه همانا خشنودی در عذاب و غرور از عذاب است، زیرا این دنیای فانی عذاب و مصیبت، بهرهٔ نیکوترین مردمان است. چنان که از سخنان فضیل:

۲۲. تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۴.

۲۳. بنگرید: Goldzihr, *Vorlesungen*. S. 151-152

اذا احب‌الله عبداً اکثر غمه فی‌الدینا و اذا بغض اوسع علیه الدنیا.[۲۴]

ترجمه: هنگامی که خدا بنده را دوست بدارد غم او را در دنیا افزون می‌گرداند و هنگامی که بر او خشم گیرد نیکیهای دنیا را بطور گسترده در اختیار او می‌گذارد.

می‌بینیم، غم و درد نشانهٔ محبت خدا به‌بندهٔ خویش است و می‌خواهد او را به خویشتن نزدیک سازد. ارتباط ظاهری انسان با خدا تغییر یافته و اصطلاح محبت یعنی دوست داشتن[۲۵] پدیدار گردیده است که دربارهٔ آن هنگام بررسی تعلیمات فضیل سخن خواهد رفت.

راز ونیازی که گفته آمد، نشان می‌دهد که فضیل تنها نبوده و بار غمخواری خانواده را نیز بردوش داشته است. در واقع نیز نمی‌توان تردید داشت که فضیل‌دارای خانواده بوده است وهمهٔ منابع نیز براین نکته‌گواهی می‌دهند. می‌دانیم که او را دو یا سه پسر و دو دختر بوده است که پس از مرگش یتیم مانده‌اند.[۲۶] از نظرما، وجود خانواده برای زاهدی سختگیر ممکن است شگفت بنماید، امابرای آن روزگار، این کاری کاملاً طبیعی بوده و پدیده‌یی برعکس‌آن می‌تواند شگفت انگیز باشد. بایدیادآوری کرد که‌زاهد می کوشد ازسراسر جزئیات زندگی‌پیامبر پیروی کند.[۲۷] البته حدیث: لارهبانیة فی‌الاسلام از احادیث ساختگی است،[۲۸] اما حدیثهای واقعی نیز دربارهٔ نکوهش تجرد هست که بسیار صریح است.[۲۹] اگر این سخنان را نیز ساختگی بپنداریم، زندگی پیامبر و یا درستتر بگوییم روایات مربوط به زندگی آن حضرت خودبخود گویا هستند. از اینجا روشن می‌گردد که برای هر زاهد ازدواج دیگر از حقوق نبوده بلکه وظیفه است. از این رو، این که فضیل دارای خانواده بوده، کاری است بسیار طبیعی.

۲۴. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۷۵.

۲۵. حدیث یحبکم... که حدیث بسیار مشهوری است و غالباً نقل می‌شود، شالودهٔ آن را تشکیل می‌دهد.

۲۶. بنگرید: تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۵.

۲۷. این جزئیات طبق تعلیمات هر دورهٔ معین و هر گروهبندی اجتماعی با تصورات زاهددر بارهٔ رفتار پیامبر هماهنگی داشته است.

۲۸. مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 123 Sq.

۲۹. بنگرید: Goldziher, *Vorlesungen*, S. 141.

اما داشتن خانواده وظایفی نیز بر دوش انسان می‌گذارد و زاهد با داشتن هرگونه نظری دربارهٔ فعالیت دنیوی، ناگزیر ملزم بوده است که برای خانواده خود نانی به دست آرد. ضمناً نظر فضیل دربارهٔ فعالیت دنیوی، که در بالا بدان اشاره شد، جستجوی دستمزد مناسب را برای او بسیار دشوار کرده بود. در طبقات ذهبی اطلاعاتی هست بر این که چگونه فضیل نان به دست می‌آورده است:

کان رضی یسقی علی‌الدوام و ینفق من ذلک علی نفسه و عیاله

ترجمه: او پیوسته سقایی می‌کرد و از این رهگذر برای خود و خانواده‌اش نان به‌دست می‌آورد.

به‌این اشاره بایستی با احتیاط نگریست، زیرا در افسانه های مربوط به‌بسیاری از مشایخ، ویژگی همانندی مشهود است. برای نمونه به‌ادهم دیوانه یا ادهم سقا پدر ابراهیم ابن ادهم اشاره می‌کنیم که در افسانه های آسیایی میانه نام او بسیار می‌آید.[۳۰] این وجوه مشترک، همیشه انگیزهٔ شک و تردیداند. اما از سوی دیگر، برای زهاد آن روزگار تنها چنین پیشه‌یی طبیعی بوده است. فضیل تعلیمات مربوط به‌تمایز دقیق حلال از حرام را از خراسان به همراه خود برده بود. فعالیت او در جهان تنها در صورتی می‌توانست توجیه‌گردد که با عناصری کاملاً حلال مربوط شود. درویشانی که از این اندیشه پیروی می‌کردند، نظرخود را بی‌اختیار به‌آن چیزی می‌دوختند که‌از آن همه و به‌اصطلاح (res nullius) بود. در بارهٔ گروه بزرگی‌از بنیادگذاران تصوف‌به‌خوبی آگاهی داریم که پیشهٔ آنان خارکنی در صحرا و بردن خار به‌روستاها برای سوخت بوده است. در اینجا ما با ارزیابی بسیار نکته‌سنجانهٔ فعالیت انسان روبه‌رو هستیم. خار در صحرا چیزی است فاقد هرگونه ارزش وتنها در پرتو حمل به نقاط مسکونی، که درآنجا می‌تواندمورد استفاده قرار گیرد، دارای ارزش می‌شود. بدین‌سان، در اینجا نه این که خود شیء بلکه کاری که صرف گردآوری و حمل‌آن شده است، نقشی قاطع دارد. درویش با فروش خار، پیش از همه، کار خود یعنی‌آن چیزی را می‌فروخت که بدون چون و چرا از آن وی، و بی‌تردیدحلال بوده است. دربارهٔ سقایی نیز اگر آب‌ازآبگیرهای

۳۰. به‌توازن میان افسانهٔ ابراهیم‌ابن ادهم وافسانهٔ فضیل پیشتر اشاره‌شده بود. درصفحات بعد قرینه‌های دیگری خواهیم دیدکه نتیجه‌گیری در بارهٔ آنها ممکن‌است هنوز به‌هنگام نباشد.

عمومی به‌دست می‌آمده و مطابق بامعیار پاکیزگی بوده است، این نظر وفق می‌دهد.[۳۱] اما در مورد آب، ویژگی دیگری نیز افزون می‌شود؛ وبه این کار کیفیت خاصی می‌دهد. این ویژگی همان ارزش والایی است که در خاورمیانه برای آب قایلند و آن را بزرگترین نعمت می‌دانند.[۳۲] فروشنده پرارزش‌ترین چیزی را که در جهان است، می‌فروشد و درازای آن نرخ ناچیزی دریافت می‌کند که به‌هیچوجه با کالای او برابر نیست. این دلایل کافی است که چنین پیشه‌یی را برای درویشان یکی از پسندیده‌ترین شکلهای فعالیت دنیوی سازد. از این‌رو، با این که در طبقات، ویژگیهای افسانه‌یی به فضیل نیز همانند سایر زهاد نسبت داده شده است، نمی‌توانیم بگوییم که این خبر از واقعیت نیز دور نیست.

ارتباط فضیل با دنیای خارج تا آخرین حد ممکن محدود بوده است. تجربه دوران زندگی در کوفه، او را واداشت که از همنشینی با مردم روی برتابد وگوشه‌گیری و انزوای کامل پیشه کند. برخی ازگفته های او بر این نکته دلالت می‌کند:

> اگرتوانید که درجایگاهی ساکن‌شوید که نه کس شمارا داندو نه‌شما کس را عظیم نیکو بود، منتی عظیم فرا پذیرم ازکسی که‌برمن‌گذرد و مرا سلام نکند و چون بیمار شوم به‌عیادت من نیاید، چون شب درآید شاد شوم که مراخلوتی بود بی‌تفرقه باحق وچون صبح برآید اندوهگین شوم ازکراهیت دیدارخلق که‌نباید که درآیند ومرا از این خلوت تشویش دهند، هرکرا از تنها بودن وحشت بود و به‌خلق انس دارد ازسلامت دور است.[۳۳]

نماز جماعت، که او حضور خود را در آن ناگزیر می‌داند، یگانه موردی است که فضیل را با رفتن به‌میان مردم آشتی می‌دهد:

> فرمن الناس غیر تارك للجماعة[۳۴]

> ترجمه: ازمردم بگریز، اما نمازجماعت را ترک مکن.

اما در اینجا نیزگاهی‌گرایشی دیگر دارد ومی‌گوید:

> می‌خواهم تا بیمار شوم تا به نماز جماعت نباید شد تا خلقم را نباید دید.

۳۱. احتمالاً همینطور نیز بوده است.

۳۲. مقابله شود باتوشته‌های قرآن دربارهٔ آب.

۳۳. تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۸۱.

۳۴. شعرانی، طبقات‌الکبری.

اما نباید اندیشید که این رفتار فضیل بر اثر نفرت او از مردم بوده است. سخنانی را که شعرانی از او آورده است، گواهی می‌دهد براین که فضیل نه خودش را بزرگ و نه مردم را بی راه نکوهش می‌کرده است:

و اجتمع رضه هو شعیب بن حرب فی‌الطواف فقال یا شعیب ان کنت تظن انه شهد الموقف و الموسم من هو شر منی و منك فبئس ماظننت[۳۵]

ترجمه: او هنگام طواف با شعیب‌ابن حرب روبرو شد وگفت: ای شعیب اگر گمان می‌بری که کسی بدتر از من و تو مقام [عرفات] و موسم [حج] را دیده است، گمان بدی کرده‌ای!

بیانات دیگری، براین سخنان روشنی بیشتری می‌اندازد:

من طلب آخا بلاعیب صار بلاآخ

ترجمه: کسی که در جستجوی برادری بی‌عیب است، بی‌برادر می‌ماند.

از اینجا روشن می‌گردد که تلاش فضیل برای انزوا و تنهایی براثر نفرت از مردم نبوده و انگیزهٔ آن بیزاری از خویش بوده است. او می‌کوشد برای پاک شدن ازگناه از زندگی خود مایه گذارد وترس از مکافات زندگی آنجهانی سراپای وجودش را فراگرفته است. از هر دمی باید بهره گرفت و بهره جستن از دم، فقط در تنهایی با خدا، و در ذکر امکانپذیر است. در اینجا نیز بازتابی از ویژگیهای زهاد نخستین دیده می‌شود و از این‌رو می‌توانیم این سخنان را از او بدانیم.

گرایش فضیل به‌تنهایی و انزوا غیر از روحیهٔ اصلی او، نمایانگر نکته‌یی دیگر نیزهست. ظاهراً برای او دستیابی به‌این تنهایی، چندان آسان نبوده، و برغم تمایل، ناچار بوده است که با مردم درآمیزد. این نکته نشان می‌دهد که آوازهٔ حق بودن فضیل گسترشی وسیع داشته، مردم به سوی او کشانیده می‌شدند و از او اندرز و یاری می‌خواسته‌اند. عطار می‌نویسد:[۳۶]

در مکه‌سخن بر او گشاده شد و مکیان بر وی جمع شدندی و همه را سخن‌گفتی تا حال او چنان‌گشت که خویشان و اقرباء او از باورد برخاستند و به دیدار او آمدندو در بزدند. در نگشاد و ایشان باز نمی‌گشتند. فضیل بربام خانه آمد و گفت اینت بیکار مردمانی که شما هستید خدای کارتان

۳۵. پیشین. ۳۶. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۷۷.

بدهاد. و مثل این سخن بسی بگفت تا همه گریان شدند و از دست بیفتادند وعاقبت همه نا امید از صحبت او بازگشتند و او همچنان بربام بود و درنگشاد.

این افسانه نیز یادآور یکی از ویژگیهای زندگی ابن‌ادهم و این روایت است که چگونه همسر و پسر او از بلخ عازم‌مکه شدند تا شوهر و پدرخودرابیابند وچگونه ابن ادهم نمی‌گذاشت که نزدیکش شوند. از این‌رو این ویژگی را نیز که عطار در زندگینامه آورده است می‌توان یک ساخت ادبی و تلاشی برای پیروی از طرحی مشخص دانست.

دربارهٔ پند واندرز دادن فضیل در مکه، با پذیرفتن احتمال آن، بایدگفت که گمان نمی‌رود فضیل پیوسته به‌این کار پرداخته باشد، نظر او دربارهٔ درآمیختن با مردم که به‌آن اشاره کردیم، مانع‌ازچنین گمانی‌است و ازاین گذشته درهیچیک ازسرچشمه ها لقب الواعظ که درآن زمان برای این‌افراد معمولی بوده و درمورد دیگرصوفیه دیده‌ایم، به او منسوب نمی‌دارند. اما بی‌شک فضیل به‌گاه ضرورت از دادن پند و اندرز خودداری نمی کرده و با آن که آن را باری سنگین بر دوش می‌دانسته از این وظیفه سر باز نمی‌زده است. درعین حال، او برای اندرز دادن ارزش بسیاری می‌داد و اهمیت بزرگی برآن قائل بود، و این ازسخنانی که وابستگی آن به‌فضیل یکسره روشن است به‌خوبی نمایان است:

لان یلاطف الرجل اهل مجلسه و یحسن خلقه معهم خیرله من قیام لیله و صیام نهاره.[۳۷]

ترجمه: اگر مرد با مردمی که نزد او گردآمده‌اند با مهربانی و خلق‌نیکو رفتارکند، کار او بهتر از برخاستن [به‌نماز] در شب و روزه داشتن در روز است.[۳۸]

ازاین گذشته، می‌دانیم که هم‌اندیشان فضیل، احتمالاً با موافقت او، مجالسی ترتیب می‌داده‌اند که درآن مجالس حتی اشعاری خوانده می‌شده‌است. یکی از این اشعار از ابن بشیر در مجلس ابومحمدالزاهد همفکر فضیل درکتاب‌الاغانی باقی مانده است.[۳۹] این قطعه، فاقد برازندگی شعری‌است اماساخت‌آن بسیارجالب‌است زیرا

۳۷. پیشین ۳۸. بنگرید: ابن‌خلکان؛ و نیز دمیری، طرایق‌الحقایق.
۳۹. کتاب‌الاغانی، ج ۱۲، ص ۱۳۷.

بازتابی است از وضع روحی نخستین زهاد جامعهٔ نخستین اسلامی. ترجمهٔ متن آن در زیر می‌آید:

وای بر کسی که مورد بخشش پروردگار نیست و طعمهٔ آتش دوزخ خواهد بود. در روزهایی که گذشته‌است چه فارغبالی است: این گذشته یادآور مرگ است و من آن را از یادبرده‌ام. آنکه زندگی‌اش در این جهان به درازا کشیده و آسوده زیست می کند، مرزی جز مرگ در پایان ندارد. در جرگه‌یی که من در آن بودم گفته شد: محمد نزد پروردگار رفت، رحمت خدا بر او و برما باد!

۴. دیدار فضیل و هارون‌الرشید

دیدار فضیل با هارون‌الرشید، داستانی که در خاور نزدیک و میانه گسترش بسیاری داشته است، بازتاب بخشی از پند واندرزگوییهای اوست. این داستان درچند مجموعهٔ داستانهای عبرت آموز آمده است که درمیان آنها می‌توان از سراج الملوک الطرطوشی، کتاب الحیاة الحیوان دمیری، و اسوق الاشواق البقاعی نام برد. مشکل بتوان گفت که نخستین مؤلف این داستان که بوده است: ازسه مؤلفی که در بالا آمد، طرطوشی (متوفی به‌سال ۵۲۰ هجری / ۱۱۲۶ میلادی) کهنتر از دیگران است، اما او نیز سازندهٔ این حکایت نبوده است. دمیری اشاره می کند که او بجز کتاب طرطوشی برای پرداختن این داستان، از کتاب ابن بلبان و شرح اسماء الحسنی رسالهٔ المقدسی نیز سود جسته است. در این صورت اثر المقدسی (سدهٔ چهارم هجری) کهنترین سرچشمه خواهد بود. متأسفانه درهیچیک ازمنابعی که در دسترس نگارنده بوده است، این داستان دارای اسناد کامل نیست و ظاهراً در اثر مقدسی نیز اسناد ندارد و روایت مستقیماً چنین آغاز می‌گردد: عن الفضل بن الربیع «از فضل ابن الربیع» از نزدیکان معروف هارون، که روایت بعدی داستان از زبان اوست. این داستان طبق روایت البقاعی، از کتاب درسی ی. کرزگارتن[40] مشهوراست و درطرح کلی آن با روایات طرطوشی و دمیری همخوانی

40. *Chrestomathia arabica*

دارد. تفاوت آنها تنها در این است که برخی جزییات درجه دوم حذف و بخشی از سخنان فضیل کم‌شده و گذشته از این باید تذکر داد که در کتاب ی. کرزگارتن در یک یا دو مورد در نقطه‌گذاری دقت بکار نرفته است. چون تا آنجا که نگارنده آگاه است، برگردان کامل این داستان در زبانهای اروپایی نیست، نگارنده نقل ترجمهٔ تحریر الطرطوشی را دور از فایده نمی‌داند:[41]

> نقل است از فضل ابن ربیع که هارون الرشید به زیارت حج بود. شب‌هنگام که من در خواب بودم، صدای دق الباب شنیدم و پرسیدم: «کیست؟» پاسخ آمد: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن». من باشتاب بیرون‌آمدم و او براستی امیرالمؤمنین بود. گفتم: «یا امیرالمؤمنین اگر کسی از پی‌ام می‌فرستادی‌خود نزد تو می‌آمدم.» اوگفت: «وای برتو! هیجانی مرا فراگرفته است که مردی خردمند می تواند آن را فرونشاند. مردی را به من بنما که بتوانم از او سئوالی کنم!» گفتم: «سفیان ابن عیینه همینجاست». گفت: «ما را به‌نزد او هدایت کن!» ما نزد وی شدیم ومن درزدم و او پرسید: «کیست که در می کوبد؟» پاسخ دادم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» او با شتاب بیرون آمد وگفت: «یا امیرالمؤمنین اگر توکسی از پی من می‌فرستادی خودم نزد تو می‌آمدم.» اوگفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم.» هارون با وی زمانی‌گفتگو کرد وسپس پرسید: «آیا تو به کسی بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری» هارون‌گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» ما رفتیم و هارون به‌من گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که از او سئوالی کنم.» گفتم: «عبدالرزاق ابن‌حمام اینجاست.» او پاسخ داد: «سارا نزد وی برتا از وی سئوال کنیم.» نزد وی رفتیم و من دق‌الباب کردم. پرسید: «کیست؟» پاسخ دادم: «ازامیرالمومنین اطاعت کن!» وی با شتاب بیرون‌آمد وگفت: «یا امیرالمؤمنین! اگرمراخبر کرده بودی خود نزدت می‌آمدم.» اوجواب داد: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم.» ساعتی با وی به‌گفتگو نشست وسپس پرسید: «آیا تو به کسی‌بدهکاری؟» وی پاسخ داد: «آری»

۴۱. طرطوشی، ص ۲۶.

هارون گفت: «عباسی، بدهکاریهای او را بپرداز!» سپس ما بیرون شدیم و هارون گفت: «آشنای تو به هیچ کار من نیامد، مردی را به من بنمای که ازاو سئوالی کنم.» گفتم: «فضیل ابن عیاض در اینجاست.» گفت: «مارا نزد او هدایت کن!» ما نزداورفتیم. در جایی بلند ایستاده بود و عبادت می کرد و آیاتی از کتاب خدا به تکرار می خواند. من در کوفتم. او پرسید: «کیست؟» گفتم: «از امیرالمؤمنین اطاعت کن!» در پاسخ گفت: «مرا با امیرالمؤمنین کاری نیست.» گفتم: «الله اکبر! آیا تونباید از او اطاعت کنی؟» وی جواب داد: «آیا از پیامبرخبرت نیست که گفته است مؤمن نباید خوار شود.» فضیل پایین آمد، درگشود و سپس بالا شد، شمع را خاموش کرد و درگوشه‌یی نشست. ما کورمال به‌جستجوی او پرداختیم و دست رشید بر دست من پیشی‌گرفت و فضیل‌گفت: «چه نرم‌دستی است اما آیا فردا از عذاب الهی خلاصی می‌یابد یا نه؟» راوی می‌گوید: «با خود گفتم امشب، وی با او با زبانی پاک و قلبی‌صاف گفتگو خواهد کرد.» هارون گفت: «ما برای مهمی نزد تو آمده‌ایم، رحمت خدای‌برتو باد!» [فضیل] لب به‌سخن گشود وگفت: «آنچه ترا به‌اینجا کشانید، خلاف میل تو بود و همراهانت نیز برای‌آمدن با تو رغبتی نداشتند واگر پردهٔ میان تو و آنان را برگیرند و تو از آنها بخواهی که اندکی از گناهان ترا بپذیرند، آنها گردن نخواهند نهاد و در واقع از ایشان آن که ترا بیشتر دوست دارد، بیشترخواهدگریخت.» سپس اوگفت: همینکه‌عمرابن‌عبدالعزیز به‌خلافت رسید، سلیم ابن‌عبدالله و محمدابن کعب و رجاء ابن حیوة رافراخواند و به‌آنان‌گفت من مبتلا شدم به بلیات، تدبیر من چیست؟ او خلافت را بلیات می‌دانست و تو و یارانت سعادت و نعمت... سلیم ابن عبدالله به‌اوگفت: اگر خواهی‌فردا از عذاب الهی رهایی یابی چون روزه دار، از دنیا دست بکش و با مرگ افطار کن. محمدابن کعب به اوگفت: «اگر خواهی فردا ازعذاب الهی رهایی یابی، پیران مؤمنین راپدردان، مردان میانه سال را برادر و خردتران را فرزند. به‌والدین احترام‌گذار، با برادران مهربان باش و به‌فرزندان نیکویی کن.» رجاء ابن‌حیوة به‌او گفت: «اگر خواهی فردا ازعذاب الهی رهایی یابی ،آنچه‌را که برای خود

دوست داری برای مؤمنین دوست بدار، آنچه برخود نمی‌پسندی برمؤمنین مپسندو سپس هرگاه خواستی بمیر!» کنون‌نیز من همین را به‌تو می‌گویم و برای تو در هراسم که روزی که پاهایت خواهند لرزید چه برسرت خواهد آمد؟ آیا درکنارتو، که خدایت ببخشاید، این مردم‌خواهند بود که بر تومشورتی دهند؟!» هارون چنان گریان شد که از هوش رفت. من [به‌فضیل] گفتم: «یا امیرالمؤمنین نرمترباش!» او پاسخ داد: «ای پسر ام‌الربیع! من با او نرمی می کنم اما تو و یارانت امیرالمؤمنین را هلاک می کنید.» سپس هارون به‌هوش‌آمد وگفت: «بازبگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین! شنیده‌ام که یکی از حکام عمرابن‌عبدالعزیز از بی‌خوابی به‌اوشکایت کرد. عمرابن عبدالعزیز به او نوشت: ای برادرمن! بی‌خوابی گناهکاران را درکام آتش دوزخ وطول ابدیت را بیاد بیاور تا درخواب و بیداری راهنمای تو به‌سوی خدایت باشد. اما هشدارکه پای تو از این‌راه نلغزد، زیرا خدا به تو وعدهٔ بیشتری نمی‌دهد و برتو رحم نخواهد آورد. هنگامی که حاکم نامهٔ او را خواند از سرزمینهای بسیاری گذشت و نزدعمر آمد. عمر ازاو پرسید: «چیست که ترا نزد من آورده است؟» او پاسخ داد: «تو با نامهٔ خود به‌دل من نیرو بخشیدی، من دیگر تا به‌خدا نرسم ولایت ترا اداره نخواهم کرد.» هارون سخت‌گریست وگفت:«بازبگو!» [فضیل] گفت: «یا امیرالمؤمنین، بدان که عباس عم پیامبر نزد او آمد وگفت یا رسول‌الله مرا منصب امارت ده. پیامبر پاسخ داد که یا عباس، یاعم پیامبر، نفسی را که تو زنده می‌داری بهتر از امارتی است که آن را حتی نمی‌توانی بخوری. در واقع امارت یعنی ندامت و پشیمانی در روز رستاخیز و اگر بتوانی امیر نباشی، امیر نباش!» هارون [دوباره] سختتر گریست و گفت: «بازبگو! که خدا ترا رحمت کناد!» [فضیل] گفت: «ای نکوروی، پروردگار در روز رستاخیز در بارهٔ همهٔ این مردم از تو بازخواست خواهد کرد و اگر می‌توانی روی خودرا از آتش دوزخ مصون داری، دریغ‌مکن. هشیار باش که نه پگاه و نه بیگاه در دلت برای رعایا فریب نباشد که پیغمبرگفته است: آن که بامداد با نیت فریب آنان بر خیزد، رایحهٔ باغ بهشت را نخواهد دید.» هارون دوباره‌گریان شد و سپس‌گفت: «آیا تو

به کسی بدهکاری؟ . باسخ داد: «آری، دین من نزد بروردگارم است که هنوز به‌حساب درنیامده است و وای برمن اگر اوحساب کند و وای برمن اگر نتوانم برائت حاصل کنم.» [باز] گفت: «دین خود را درعبادت می‌دانم.» [باز] گفت: «راستی را که پروردگار چنین امری به‌من نکرده بل امر کرده است که وعده‌های او را باور کنم و از ارادهٔ او اطاعت. و بروردگار گفته است: من جن و انس را خلق کرده‌ام تا آنها از من اطاعت کنند من از آنها قوت و خوراک نمی‌خواهم. براستی خداوند است که روزی می‌دهد و صاحب نیرو و قدرت است.» هارون به اوگفت: «این هزار دینار رابگیر، صرف عیال و اولاد کن و با خیالی آسوده به عبادت بروردگار مشغول باش.» [فضیل] گفت: «ای که خدا ترا بزرگی داده است! من راه رستگاری را به تو نمایاندم و تواینها را به من می‌دهی، خدا ترا سلامت دارد و به تو یاری دهد!» سپس خاموش شد و دیگرسخنی با وی نگفت. از نزد او بیرون شدیم وهارون به‌من گفت: «اگرتو مردی را به من می‌نمایی مردی باشد همانند این سیدالمؤمنین.» — حکایت می کنند که زنی از زنان او [فضیل] نزد وی رفت وگفت: «می‌بینی که ما چه تنگدستیم، اگر این نقدینه را می‌گرفتی، می‌توانستیم کار خودرا سرو سامان دهیم.» اودر پاسخ گفت: «من وشما همانند مردمی هستیم که شتری داشتند و ازکار او نان به‌دست می‌آوردند. هنگامی که‌شترپیر شد اورا کشتند وگوشتش راخوردند. ای‌عیال، ازگرسنگی بمیراما فضیل رانکش!» همینکه این خبر به‌هارون رسیدگفت: «نزد او رویم، باشد که دینار بپذیرد.» فضل می‌گوید: «ما رفتیم و همینکه فضیل ما را شناخت بیرون آمد و برروی خاک نشست. هارون‌الرشید نیز نزد او نشست‌ولب به سخن گشود اما وی‌پاسخ نمی‌داد. ما دراین حالت‌بودیم که کنیزکی زنگی بیرون آمد و فریاد زد: از دیشب شیخ را آزارمی‌دهی، برخیز و برو، خدایت ببخشاید!» ما برخاستیم و رفتیم.

برای ارزیابی این داستان، باید خاطرنشان ساخت که پیش از همه ویژگی نمایان ادبی این روایت به چشم می‌خورد. داستان درسبک حکایات بیشماری دربارهٔ هارون‌الرشید است که به هزارویکشب افزوده شده است. گردش شبانه هارون درمعیت

فضل، کاملاً درروح این حکایات است و همین مارا وادار می‌سازد که به‌ارزش تاریخی این داستان باشک و تردید بنگریم.

البته دیدار هارون وفضیل از لحاظ زمانی کاملاً امکانپذیر است. باید گفت که تفاوت میان رفتار سفیان وحمام با هارون ازیکسو، و رفتار فضیل از سویی دیگر، بسیار ماهرانه و عالی نمایانده شده است. در بیانات فضیل ما سخنی نمی‌بینیم که نمی‌توانسته است بگوید. بجز این داستان بزرگ، درباره دیدار فضیل و هارون سه حکایت دیگر نیز در دست است که ضربت سنگینی است بر این داستان وبی‌شک می‌تواند شالودهٔ روایت بالا باشد. ویژگی رفتار فضیل با هارون در هر سه حکایت با این داستان یکی است، امادر جزئیات آنها تفاوتهای محسوسی هست.

یکی از این حکایات را که ابن خلکان روایات کرده، چنین است:

نقل است که سفیان ابن‌عیینه گفته است: «هارون‌الرشید ما را خواست و ما نزد او رفتیم. آخرین کسی که بر او وارد شد فضیل بود که چهرهٔ خود را با عبایش پوشانیده بود. او ازمن پرسید: «ای سفیان کدامیک از اینان امیرالمؤمنین است؟» من به[هارون] الرشید اشاره کردم وگفتم: «اوست» سپس به هریک از آمدگان بدره‌یی نقدینه دادند و همه آن راگرفتند جز الفضیل. الرشید به‌وی گفت: «یا ابوعلی اگر تو این را قابل قبول نمی‌دانی آنها را به‌بدهکاران ببخش، یاگرسنه‌یی را بخوران و یا برهنه‌یی را بپوشان.» اما وی پیوسته درنپذیرفتن اصرار می‌کرد. هنگامی که ما بیرون رفتیم، به‌وی گفتیم: «ابوعلی، تو خطا کردی که آنها را نگرفتی و صرف کارهای خیر نکردی.» او ریش مرا گرفت وگفت یا ابومحمد تو فقیه شهری و همه برتو می‌نگرند و تو مرتکب چنین خطایی می‌شوی! اگر این، به کار آنها (یعنی تنگدستان—برتلس) می‌آمد، به کار من نیز می‌آمد!...[۴۲]

درحقیقت، در اینجا نیز همان عناصری که داستان بزرگ پیشین از آن ساخته شده، در برابر ما است. نظر فضیل نسبت به‌هدایای حکمرانان وعکس آن—روش سفیان، نمایندهٔ رسمی فقها نسبت به‌این هدایا— لحظات اصلی در هردوحکایت است. رومانتیسم دیدار شبانه و نیز پند و اندرزحذف شده است. هارون نزد فضیل نرفته بلکه او را نزد

۴۲ـ وفیات‌الاخیار ابن‌خلکان و نیز دمیری که ضمناً متن‌آن ناقص است.

خود می‌خواند، ضمناً فضیل نه به‌تنهایی، بلکه در زمرهٔ سایر فقها احضار می‌شود. همهٔ اینها دارای ویژگی واقعگرایانه‌تری هستند و بیشتر به حقیقت نزدیک‌اند.

حکایت دوم دارای اسناد نبوده و خلاصهٔ کوتاهی ازگفتگوی فضیل با هارون است:

> می‌گویندروزی الرشید به‌وی [به‌فضیل] گفت: تو زاهدبسیار بزرگی هستی! الفضیل پاسخ داد: تو از من زاهدتری. او[هارون الرشید] برسید: چگونه؟ فضیل پاسخ داد: زیرامن ترک دنیاگفته‌ام و تو ترک آخرت. دنیاگذرا و ناپایدار است و آخرت همیشگی و پایدار.[۴۳]

سومین حکایت را ابوالمحاسن آورده است.[۴۴] این حکایت بسیار کوتاه است و به‌عقیدهٔ نگارنده بیش از سایر حکایات می‌توان آن را به واقعیت تاریخی نزدیک دانست:

> او [یعنی فضیل —برتلس] درمکه با الرشید دیدارکرد وهارون به وی گفت: ما ترا فرا خواندیم تا با توگفتگو کنیم و از تو اندرز بگیریم. روایت است از فضیل که نزد او رفتم و گفتم: ای صاحب جمال و کمال نیک، تو پاسخگوی تمام مردم خواهی بود! [وباز] روایت کرده است که الرشیدگریان شد، زار زار می‌گریست و من همان سخنان را تکرار می کردم تا این که خدمتکاران آمدند. آنها مراگرفتند و بیرون انداختند.

در اینجا دیگر از احترام و عزت به زاهد مشهور نشانی نیست البته او را فرا می‌خوانند و احتمالاً می‌خواسته‌اند با فراخواندن او تأثیری نیکو بر مؤمنین مکه‌گذارند. اما هنگامی که می‌بینند سخنان او خوشایند آنان نیست، او را همانند گدایی‌سمج به کوچه می‌اندازند.

اگر این سه حکایت کوچک را روی‌هم گذاریم و به‌آن آرایشی ادبی دهیم، می‌توانیم به‌آسانی افسانهٔ بزرگی از نوع روایت گستردهٔ طرطوشی به‌دست آوریم. بدین سان در پرتو بررسی همهٔ روایات این حکایت به چنین پی‌آمدهایی می‌رسیم:

۱. احتمالاً دیدار با هارون، به راستی دست داده است.

۲. انگیزهٔ این دیدار، خواست شخص خلیفه بوده و این نکته اثبات می کند

۴۳. بنگرید: ابن‌خلکان؛ دمیری. ۴۴. ابوالمحاسن، ج ۱، ص ۵۲۴.

که‌فضیل در آن دوران، در مکه دارای چنان اعتباری بوده که دیدار هارون را باوی دیداری مطلوب ساخته است.

۳. روایت گستردهٔ طرطوشی دربارهٔ این دیدار تنها آرایش ادبی سایر روایات کوتاه است، که یکی از آنها ممکن است حتی نقل خود فضیل باشد.

۵. خانوادهٔ فضیل

چنان که گذشت، بنابر اشارات مؤلفان زندگینامه‌ها، فضیل دارای چهار یا پنج فرزند بوده است. در منابع چند حکایت دربارهٔ رفتار پدر با این فرزندان باقی‌مانده است که باید به‌آنها اشاره کنیم. دمیری حکایت زیر را دربارهٔ گفتگوی فضیل با دختر کوچکش می‌آورد:

> می‌گویند که فضیل دختری خردسال داشت. دست دخترک درد می‌کرد و روزی پدر از او پرسید: دخترم، حالت چطور است؟ او پاسخ داد: خیلی خوب‌است‌پدر. به‌خدا سوگند که اگر پروردگار بزرگ‌بخش کوچکی‌از تن مرا مورد آزمایش قرار داده، بخش بزرگ‌آن را سالم نگاه داشته است. برای همین شکر گزارم. فضیل گفت: دخترم دستت را به‌من بنما. دختر دستش را بدو نمود و او دست دختر رابوسید. آنگاه دختر گفت: پدر ترا به خدا سوگند می‌دهم که آیا مرا دوست داری؟ گفت اللهم! البته! دختر شگفت‌زده گفت: پس تو جز خدا کسی دیگر را هم دوست داری. به‌خدا سوگند گمان نمی‌کردم که جز خدا کسی دیگر راهم دوست‌بداری! فضیل گریان شد وگفت: پروردگارا! دخترک خردسال مراشماتت می‌کند که کسی دیگر را جزتو دوست دارم. سوگند به‌بزرگی تو که جز تو کسی را دوست نداشته‌ام!

البته این‌حکایت شالوده و اساسی ندارد. گذشته از این که احتمال بیان چنین سخنانی از زبان دخترکی خردسال بسیارکم است، در اینجا تلاش نمایانی برای نشان دادن یکی از تعالیم صوفیه به‌چشم می‌خورد و آن این است که عشق به‌هیچکس جز

خدا، حتی به نزدیکترین بستگان امکان‌ناپذیر است.[۴۵] پندواندرز از زبان کودکان، شیوهٔ‌گستردهٔ ادبی است که مؤلفان صوفیه آن را بسیار به‌کار برده‌اند.

دربارهٔ دیگر فرزندان فضیل باید‌گفت که‌بنابر اشارهٔ عینی، او سه پسر داشته است: علی، محمد، و عمر، اما تنها علی در زهد شهرت داشت، مرگ عمر در زمان حیات پدرش بود. ابن‌الجوزی به یک پسر دیگر او اشاره می‌کند که او را عبیدابن الفضیل‌ابن‌عیاض‌الکوفی می‌نامیده‌اند. گویا او به‌مکه رخت کشید و سپس به‌مصر رفت و در آنجا حدیث می‌خواندومحدثان از زبان اواحادیث را روی کاغذ می‌آوردند. سپس او به‌مکه بازگشت وهمانجادر ماه‌صفر ۲۳۶ (اوت ـ سپتامبر ۸۵۰) درگذشت.[۴۶]

برنگارنده روشن نشد که عینی اطلاعات خودرا ازکجا بدست آورده است، اما فشردگی آنها و نداشتن جزئیاتی ساختگی، مارا بر می‌انگیزد که‌گمان کنیم این اخبار از سرچشمه‌های کهنتری ناشی شده باشد. مؤلفان متأخر اشاره به زهد علی را بسیار بسط داده‌اند که بسیار در خورنگرش‌است. دمیری حکایت می‌کند:

> به‌گوش او رسید که پسرش علی‌گفته است: من می‌خواهم در جایی باشم که مردم را ببینم و آنها مرا نبینند.[۴۷]

جامی در نفحات الانس به‌نقل‌ازعبدالله انصاری (احتمالاً از طبقات او)، سیمای ادبی علی را پرنقش و نگارتر کرده ومی‌نویسد که از لحاظ تقدس، اوحتی بر پدر خود پیشی جسته بود. روزی در حرم نزدیک چاه زمزم، قاری این آیه را می‌خواند: «یوم القیمة تری المجرمین (ودر روز رستاخیز توگناهکاران راخواهی دید.) جوان همینکه این شنید فریادی هولناک از دل برآورد و جان داد.

در اینجا باز حکایت معمولی صوفیه در برابرما است. حکایات دربارهٔ موارد همانند بسیار است ومی‌توان در هر زندگینامهٔ صوفیه آنها را یافت. با وجود این، ابن‌خلکان نیز اشاره‌یی به همین حکایت دارد و دربارهٔ مرگ پسر فضیل چنین می‌گوید:

> ابوعلی‌الرازی می‌گوید: من سی‌سال با فضیل بودم ولی جز در روزی که پسر او علی درگذشت، هیچگاه ندیدم که او خنده کند و یاتبسم

۴۵. این تعالیم دردرام‌مکمل درخورنگرشی درافسانهٔ ابراهیم‌ابن ادهم نیز بسط یافته‌است.
۴۶. بنگرید: تاریخ عینی، ورق ۶۳۳ ب.
۴۷. نزدیک به‌همین را در اثر عطار (تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن) می‌بینیم.

برلب داشته باشد. من در این باره از او پرسیدم و او پاسخ داد: در واقع خدا این را می‌خواست و من به خواست خدا راضی هستم. و پسر او که ذکرش آمد جوانی بود که در زمرهٔ مؤمنین بزرگ درآمد و او در زمرهٔ مردمی است که عشق به خالق ذوالجلال والاکرام او را هلاک کرده است.

واپسین واژه‌های ابن‌خلکان به روشنی به روایتی اشاره می‌کند که دراثرعطار باقی مانده و ما از آن یاد کردیم. اما اگر به حکایت مربوط به مرگ علی باشک وتردید بنگریم، دربارهٔ سخنان فضیل در این باره نمی‌توان تردید کرد. در اینجا استنتاجی از تعلیمات مربوط به توکل که در آن روزگار کاملاً معمولی بوده،[۴۸] پیش روی ما است. بدین‌سان، مرگ پسر فضیل و احساس طاعت پدر را می‌توان رویدادی موثق شمرد.

عطارحکایت می‌کند که پس ازمرگ فضیل دو دختراز او به‌جای ماند واین دختران را فضیل هنگام مرگ به‌خدا سپرده بود و سپس داستانی تخیلی می‌آورد که چگونه مادر این دختران آنها را به کوه بوقبیس برد و امیر یمن آنها را دید وپس از آگاهی برسرگذشت آنان، آنها را به‌پسران خویش به‌زنی داد. این افسانه ثمرهٔ دورانی به مراتب دیرتر است که‌در آن دوران مؤلفان سیر(زندگینامه‌ها) دیگر به واقعیات توجهی نداشتند و به‌خود امکان می‌دادند که جسورانه خیالبافی کنند.

زندگینامه‌نویسان دربارهٔ پایان زندگی فضیل هیچ اطلاعی ندارند. تقریباً همهٔ‌آنها همداستانند براین‌که او در سال ۱۸۷ هجری (۸۰۲ — ۸۰۳ میلادی) در مکه از جهان رفته است. تنها ابن‌سعد خبری از ابن هشام نقل می‌کند که طبق آن مرگ فضیل یک سال بعد رخ داده اما خود او تاریخ نخست را درستتر می‌داند.[۴۹]

او را درسعلی به خاک سپردند و در روزگار ابن‌سعد گور او هنوز معلوم و زیارتگاه بوده است.

با بررسی‌افسانه‌هایی که پیرامون نام فضیل پدید آمده‌است، به‌این نتیجه‌می‌رسیم که بیشتر آنها ثمرهٔ ساخته‌های ناب ادبی است. در بسیاری ازموارد آهنگهایی راکه

۴۸. البته بسط وتکامل آن درسده‌های بعد جامهٔ عمل پوشید.
۴۹. بنگرید: تاریخ عینی.

انگیزه پیوستن اجزاء گوناگون به زندگینامه بوده و سنتهای زندگینامه‌نویسی تصوف پیدایش آن را ایجاب می‌کرده است. می‌توان دقیقاً معین و ضمناً دو قشر از افسانه‌ها را مشخص کرد. قشر نخست در مکتب صوفیه خراسان که القشیری، سلمی، وانصاری را می‌توان نمایندگان ویژهٔ آن مکتب به شمار آورد در سده‌های چهارم و پنجم هجری پدید آمده است. این مکتب، تقسیم فاضل‌مآبانه مقامات را به‌وجود آورد، اصطلاحات را تا اندازه‌یی تحکیم کرد و درجات و مراتب اصلی‌مقدسان صوفیه را، که‌بیش و کم در آثار مؤلفان متأخر نیز باقی است، به وجود آورد. این مکتب که نظریات طرح شده‌یی داشت می‌بایست زندگینامه‌های مشهور صوفیه را در چهارچوب خود جای دهد. اگر این کار در مورد معاصران اشکالی نداشت، در مورد فعالیت شخصیتهای دوران آغاز تصوف، که فضیل از آن روزگار است، با اشکال روبرو بود. مرز دقیقی بین زاهد و صوفی نبود و می‌بایست خطوطی رسم شود که امکان دهد زهاد نخستین را نیز شامل صوفیه کنند. اما این زندگینامه‌نویسان با برداختن افسانه‌ها هنوز هالهٔ کرامات برای قهرمانان خود نساخته بودند. این گامی بود که دیرتر برداشته شد. دنبال کردن بسط تعلیمات دربارهٔ کرامات بنیادگذاران صوفیه بسیار دشوار است. در هر صورت می‌توان تأیید کرد که دامنه این پیشرفت در آغاز سدهٔ هفتم هجری (سدهٔ سیزدهم میلادی) گسترش بسیار داشته است. مقایسهٔ کتاب عطار باسرچشمه‌های کهنتر، حتی در این مورد نیز، نشان می‌دهد که چه تفاصیل تخیلی‌یی که در آثار پیشینیانش نبوده به‌شرح زندگینامه‌ها وارد کرده است.

مجموعه‌های کهنتر سیر، در بیشتر مواقع، به دو بخش کاملاً مستقل تقسیم می‌شوند: اطلاعات مربوط به زندگی و برخی‌سخنان حکمت‌آموز (نوعی احادیث صوفیه). سپس بتدریج مرز از بین می‌رود، ولی در آثارعطار نیز هنوز این ساخت کاملاً نمایان است. اگر مؤلف در مورد شرح جزئیات زندگی امکان آزادی به‌خود می‌داد، درمورد سخنان پرحکمت با احتیاط بیشتری رفتار می‌کرد. سخنان پرحکمتی که عطار نقل کرده است تقریباً درمنابع پیشین‌نیز وجود دارد. ضمناً اگر درمنابع نخستین این‌سخنان به‌تازی است، عطار با نگاه‌داشتن متن اصلی، ترجمهٔ آن را به‌پارسی دری نیز نقل می‌کند. باید خاطرنشان کرد که این ترجمه‌ها بسیار دقیق است و نشان می‌دهد که نسبت به‌این مطالب باچه احتیاطی رفتار شده است. البته مشکل بتوان اندیشید که همهٔ سخنانی که به‌شخص معینی نسبت داده می‌شود به‌راستی از اوست. باید دانست که تصوف

پابپای احادیث عمومی اسلامی، نوعی احادیث صوفیانه را نیز پرداخته که یکی از مهمترین شالوده‌های علوم‌الصوفیه است. بخوبی می‌دانیم که نقل احادیث چگونه بوده و چطور گستاخانه احادیثی را که برای توجیه این و یا آن نظر ویژه (یاحتی برای توجیه اقدامات صریح سیاسی) درکار بوده است، می‌ساخته‌اند. همین جریان بر پایِ تصوف نیز صورت می‌گیرد و احادیث صوفیه را نیز حتی با داشتن اسنادکامل نمی‌توان موثق دانست.

از این رو، باپذیرفتن سخنان پرحکمت صوفیه، که در زندگینامه هاست همچون مطالبی پرارزش برای تاریخ تصوف، بایستی با احتیاط بسیاراز آنها بهره‌گرفت. متأسفانه هنوز معیارهای ما برای تعیین واقعی بودن آنها بسیارکم است. وابستگی‌منابع به یکدیگر هنوز تقریباً مورد بررسی قرار نگرفته است. تنها در همین اواخر، علم به‌این امر معترف شدکه تصوف پدیده‌یی یکپارچه نبوده، دارای ساخت و ترکیب تمام شده‌یی نیست و وابسته به دوران و وابسته به ارتباط نمایندگان آن با محافل معین اجتماعی و مکان معین جغرافیایی، توانسته تغییر شکل دهد. دنبال‌کردن جریان بسط برخی مکاتب و تعیین تأثیر این یا آن سنت هنوز تقریباً ناممکن است. تلاش و کوشش در این راه، ناگزیر، پیش از هر چیز به‌گردآوری سخنان پرحکمت صوفیه که درسرچشمه های گوناگون پراکنده است، می‌انجامد. ازمقایسهٔ این‌سخنان، چنین امکانی به‌دست‌می‌آید تا سخنانی که با نظریات شخص‌معین ناسازگار و در نتیجه ازساخته‌های پسین بوده است، مشخص شود. این مبحث با وجودکمبودیهایی که دارد می‌تواند در مراحل نخست این کار شالوده‌یی پی‌افکندکه بر پایهٔ آن بتوان دست‌کم‌گرچه برای موقت هم باشد، نتیجه‌گیریهایی کرد.

۶. تعلیمات فضیل

با پیروی ازاین اصول، تلاش می‌ورزیم تعلیمات فضیل را بر پایهٔ سخنان حکمت‌آموزی که از وی به‌جای مانده است، بازسازیم. البته نمی‌توان پنداشت که ما از این‌رهگذر به راه‌حل نهایی برسیم. این مسأله فعلاً قابل حل نیست. اما، با این همه، می‌توان بطور

تقریبی سیمای او را معین کرد و گمان می‌رود که دستیابی بر چنین پی‌آمدی نیز دستاوردی خواهد بود.

هنگام بررسی زندگینامهٔ فضیل به‌برخی از نظریات عمدهٔ او نیزاشاره کرده‌ایم. اکنون باید بکوشیم تا شکافهای باقی‌مانده را پر کنیم ومطالب موجود را به‌گونه‌یی به ترتیب در آوریم. تردیدی نیست که روحیهٔ پژمردگی و افسردگی، انتظار نابودی جهان و درك امکان‌ناپذیر بودن دادن پاسخی قانع کننده در روز رستاخیز، که در نخستین سده‌های هجری حکمفرما بود، شالودهٔ تعلیمات فضیل بوده است. ترس از توصیف رعب‌انگیز و بر هیبتی که در قرآن آمده، سراسر وجود زاهد را فرا می‌گیرد و او تلاش دارد از چند روزی که بخشایندگی الهی به‌او داده است، برای توبه بهره‌گیرد و سرنوشت رعب‌انگیز بعدی را آسانتر سازد. اندوه دایمی که فضیل را وادار می‌سازد بگوید: لیس هذا زمان فرح انما هو زمان غموم.[۵۰] (این زمان برای شادی نیست، بلکه زمان سوك است.) پی‌آمدی منطقی است که از همینجا سرچشمه می‌گیرد.

بازتاب ترس همیشگی فضیل از ناگزیر بودن پاسخ در حکایتی که ابوالمحاسن[۵۱] در بارهٔ او آورده بخوبی نمایان است:

> من در مکه با فضیل بودم و تا نیمه شب با هم نشسته بودیم. سپس او برخاست و تا بامداد به‌طواف پرداخت. گفتم: یا ابوعلی آیا سر خفتن نداری؟ پاسخ داد: وای برتو! آیا کسی که ذکر آتش دوزخ را می‌شنود روحش آرام است که بخوابد؟

بشر، به این ویژگی زندگی فضیل هنگامی که او در مکه بوده است اشاره می کند ولی نمی‌توان تردید داشت که این ویژگی از همان نخستین گامهای او در راه زهد پدیدار شده است. رعب و دهشت و اندوهی که همراه آن بوده است دو پژواك اساسی است که در سراسر زندگی فضیل به گوش می‌رسد. او می‌گوید: «هنگام تندرستی، وحشت بهتر از امید است.» و سپس می‌افزاید: «اما وقتی مرگ به سراغ انسان می‌آید امید بهتر از وحشت است.»

در اینجا تغییراتی جزئی به تعلیمات گستردهٔ زهاد ندبه کننده (البکون) وارد شده است. بیم و خوف از روزمحشر را نمی‌توان تغییر داد، اما پروردگار می‌گوید

۵۰. شعرانی، طبقات‌الکبری. ۵۱. روایت به‌نقل از بشر حافی.

که او مهربان است و در آن دم که برای توبه و ندامت زمانی باقی‌نمانده است، باید مهربانی او را به‌یاد آورد. الاسمعی می‌نویسد:

فضیل سردی را دید که ازچیزی به کسی شکایت می کرد وگفت: تو از کسی که بر تو مهربان است به کسی که برتومهربان نیست شکایت می کنی.[۵۲]

چنان که پیشتر اشاره کردیم، درك گناهکار بودن خویش انگیزهٔ اصلی خوف فضیل است. این نکته به‌شکل جالبی در این سخنان او آمده است: «بدرستی که من برخدا عاصی شده‌ام و این را از رفتار ستور و غلام خود درك می کنم». دربارهٔ این واژه‌های مبهم در یکی از نقل‌قولهای عطار چنین توضیح داده شده است:

هر که ستوری را لعنت کند ستور گوید آمین، از من و تو هر کهٔ به‌خدای عاصی‌تر است، لعنت بر او باد.[۵۳]

درسخنان کلابادی صوفی:

قیل لفضیل‌بن عیاض عشیه عرفة کیف‌تری حال الناس قال مغفرون لولا مکانی فیهم[۵۴]

ترجمه: در شب عرفات از فضیل ابن‌عیاض پرسیدند که حال این مردمان چون می‌بینی؟—او پاسخ داد همه آمرزیده‌اند اگرمن درمیان ایشان نه‌امی.

این درك گناهکار بودن، بخوبی ابراز شده است.

بدین‌سان، می‌بینیم که درك گناهکار بودن خود، او را ازسرزنش دیگران باز می‌دارد و آنان را بهتر از خود می‌شمرد. این نظریه را اسحق‌ابن ابراهیم الطبری تأیید می کند و نواوی[۵۵] به‌نقل از او می‌نویسد: «هنوزمن مردی ندیده‌ام که بیش از فضیل برای خود نگران باشد و بیش از وی برای دیگران امیدوار.»

سخنان عبدالله‌ابن‌المبارك[۵۶] که می‌گوید: «با مرگ فضیل غم و اندوه نیز ازجهان رفت.» این مفاهیم را برای ما به‌خوبی روشن می‌سازد.

چنین روشی نسبت به خویش، تجلی زهدی افراطی را ایجاب می کند.

۵۲. ابوالمحاسن. ۵۳. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳، س ۱۸.
۵۴. کلابادی، کتاب‌التعرف، نسخهٔ خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، ش ۳۹۶.
۵۵. نوادی، ص ۵۰۳. ۵۶. بنگرید: قشیری، رسالات وآثار دیگر مؤلفان.

رعایت موازین شریعت دیگر قانع کننده نیست و تلاش بزرگی برای تمایز حرام از حلال انجام می‌گیرد.

مسألهٔ چنان شیوه‌یی برای یافتن نان به میان می‌آید، که دست کم در بارهٔ آن بتوان با اطمینانی اگر چه اندك، گفت که شیوه‌یی است مجاز:

کسی که دریابد نانش از کجاست، در برابر پروردگار از مؤمنان است. ای تیره‌روز! بنگر که نان تو از کجاست.[۵۷]

عقل‌الحلال، یعنی مسأله‌یی که ابراهیم ادهم نیز در راه حل‌آن کوشش بسیار کرده بود، دربرابر فضیل هم‌قد برافراشت. یافتن پاسخ برای این پرسش بویژه برای فضیل —زاهد سختگیر— چندان آسان نبود. نمی‌دانیم او چگونه این مسأله را حل کرد. اما تردیدی نیست که او نیاز به‌خوراك را به حداقل رسانیده بود. در این باره حکایت در خورنگرشی در ربیع‌الابرار زمخشری هست:

روزی او [فضیل — برتلس] به همراهان خودگفت شما دربارهٔ کسی که آستینش پر از خرماست و سپس در کنار مبرز می‌نشیند و خرماها را یکی پس از دیگری به‌آنجا می‌اندازد، چه فکر می‌کنید؟ آنها پاسخ دادند که او دیوانه است! وی گفت اما کسی که آنها را به‌شکم خود می‌ریزد تا آن را انباشته کند از اوهم دیوانه‌تر است. زیرا مبرز ازهمین راه انباشته‌می‌شود.[۵۸]

در هرصورت، روشن است که فضیل به‌دست آوردن خوراك را با کار و کوشش شخصی، بزرگترین نشانهٔ حلال بودن آن می‌دانست. «برازندهٔ پیرو قرآن نیست که نیازمند امرا و اغنیا باشد، برازنده آن است که همهٔ مردم نیازمند او باشند.»[۵۹] در این زمینه میان فضیل و نمایندگان سنت رسمی، اختلافی افتاد که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.

فضیل به‌همان اندازه که با مردم بطورکلی سازگار بود با کسانی که آنها را قراء می‌نامند ناسازگاری داشت. این ویژگی تنها از آن فضیل نبوده است؛ می‌دانیم که تقریباً همهٔ زهاد این زمان دارای همین نظر بوده‌اند. از طعنهای فضیل به قراء می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

۵۷. شعرانی، طبقات‌الکبری.

۵۸. نسخهٔ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم اتحاد شوروی، ش ۷۴۷ <C 676> ورق ۱۵۲ ب.

۵۹. شعرانی، طبقات الکبری.

او آنها را متهم می کند که در برابر قدرتمندان چاپلوسی می کنند:

اگر علما دنیا را نادیده می‌گرفتند، ستمگران در برابر آنـان سر تعظیم فرود می‌آوردند و خلایق ازآنها پیروی می کردند. اما آنها علم‌خودرا به‌خدمت دنیاداران‌گماردند، تا ازاین راه ازآنچه در دست آنهاست لقمه‌یی چربتر بگیرند. آنها خوار شده‌اند ومورد نفرت خلایق. نشانهٔ زهد، آن است که هنگامی که دربرابر امرا وچاکران آنها، شما را بی‌ادب می‌نامند، خرسند باشید و شادی کنید.[۶۰]

اشرافیت دو ویژگی برای درگاه امرا به‌ارمغان آورد که همانا چاپلوسی وتهمت بودند و همین ویژگیها ازمهمترین معایب قراء شدند:

تا آنجا که می‌توانی از قراء دور باش. اگرآنها ترا دوست بدارند درازای آنچه که تو نداری ستایشت خواهند کرد. اگر برتوخشم بگیرند علیه تو شهادت دروغ خواهند داد و گواهی آنان پذیرفته خواهد شد.[۶۱]

وسپس می‌گوید:

قـراء خدای بخشنده، مردمانی هستند راضی و خویشتن خوار می‌دارنـد و قراء دنیادار خداوندان غروراند و انزجار نسبت به‌دیگر مردمان.[۶۲]

فضیل آنها را سرزنش می کند که به کاری که شایسته و برازنده نیست، پـرداخته‌اند و از این رهگـذر امتیازاتی را که می‌توانسته‌اند از آن برخـوردار باشند، ازدست می‌دهند. فضیل برای مثال به لقمان افسانه‌یی اشاره می کند:

لقمان با آن‌که برده‌یی حبشی‌بود، چون انصاف داشت وبه‌آنچه که به‌او ربطی نداشت نمی‌اندیشید، داور فرزندان اسرائیل شد.[۶۳]

قـراء روزگار فضیل از این روش خردمندانه پیروی نمی کردند و در نتیجه «تهمت— مایهٔ لذت قراء»[۶۴] بود.

فضیل انگیزهٔ حملات شدید خود را باز می‌گوید. او مسؤلیت پیروان قرآن را درك و می‌خواهد که مسلمانان برای نمایندگان دیگر ادیان نمونه و سرمشق باشند:

۶۰. به‌این سخنان پرحکمت دوباره اشاره خواهیم کرد.

۶۱. شعرانی، طبقات‌الکبری.

۶۲. پیشین. ۶۳. پیشین. ۶۴. پیشین.

کسی که قرآن می‌خواند نیز در روز رستاخیز همان گونه که پیامبران هم بازخواست می‌شوند، بازخواست خواهد شد که آیا در عبادت و در دنیا رسالت خود را انجام داده است؟ زیرا او وارث آنهاست.[۶۵]

سپس فضیل راه رهایی از این وضع را نشان می‌دهد و می‌گوید از کدام پیشوا و راهبری باید پیروی کرد:

دانش عالم‌الاخره پوشیده است و دانش عالم‌الدنیا آشکار. از کسی که بر آخرت آگاه است پیروی کنید، از دنیادار دور باشید و از او بپرهیزید. او با نابینایی و یاوه‌بافی خود شما را به‌گمراهی می‌کشاند. او مدعی علم بی‌عمل و عمل بدون صداقت است[۶۶]

در اینجا بویژه تعیین دو قشر از علما درخور نگرش است؛ اگر این سخنان به راستی از او باشد، آنگاه در عالم‌الاخره می‌توانیم نخستین تلاش را برای اشاره به عارف بعدی صوفیه ببینیم.

دیدیم که فضیل انگیزهٔ اصلی سقوط قراء را در عشق آنها به‌دنیا و خوار-شدن در برابر قدرتمندان و توانگران می‌داند. خود او نسبت به‌دنیا کاملاً بی‌تفاوت است وگذشته از آن، نسبت به‌دنیا ابراز انزجار می‌کند:

اگر همهٔ دنیا به‌من دهند حلال و بی‌حساب، ننگ دارم چنانکه شما از مردار ننگ دارید.[۶۷]

شهوت دنیا مرد را به‌هلاکت می‌کشاند، زیرا بنده تا زمانی که خود و ایمانش در شهوت غرق نشده است، نابود نمی‌شود.[۶۸]

دو چیز است که دل را سخت می‌کند، سخن گزاف و خوراک بسیار.[۶۹]

سخن گزاف یعنی شهوت به‌نعمات دنیا، زیرا مردم معمولاً به‌یاری گزاف گویی می‌کوشند برای خود احترام دست و پا کنند.

دیدیم که فضیل به‌مردم بطور کلی آسانتر می‌گیرد تا به‌پارسایان حرفه‌یی و از آنها می‌خواهد که تنها منصف و درستکار باشند:

۶۵. پیشین. ۶۶. پیشین.
۶۷. بنگرید: قشیری؛ طبقات‌الحقایق؛ تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۲.
۶۸. بنگرید: ابوالمحاسن. ۶۹. پیشین.

با کسی که هنگام خشم برتو تهمت‌زند برادری مکن. کسی که اگر مانع از امیال او شوی بر تو خشم‌گیرد، برادر تو نیست.[۷۰]

فضیل اندوهناك است از این که در زمان او برادری راستین از پدیده‌های نادر است:

امروز دیگر برادری از میان برخاسته است.[۷۱]

همینکه تهمت پدیدار شد، پیمان برادری ناپدید گردید، زیرا برادری رفتاری است که همواره رویاروی است.[۷۲]

فضیل راه نجات از گزندهای دنیا را در پیدایش فرمانروایی منصف می‌بیند که بتواند راه حقیقت را نشان دهد:

اگر مرا خبر آید که ترا یک دعا مستجاب است، هر چه خواهی بخواه، آن دعا در حق سلطان صرف کنم از بهر آن که اگردرصلاح خویش دعا کنم صلاح من بود تنها، و در صلاح سلطان صلاح همهٔ خلق بود.[۷۳]

در نقل قولهایی که آوردیم اصطلاحات ویژهٔ تصوف پسین، به‌چشم نمی‌آید. از همهٔ اصطلاحات فراوان فنی تصوف پسین در سخنان فضیل تنها مفهوم اصطلاحات اخلاص و محبه به چشم می‌خورد. فضیل در پاسخ به‌این پرسش که اخلاص چیست جواب داده است:

به‌من بگو، اگر کسی ازخدا اطاعت می‌کند، آیا از نافرمانی دیگران به‌او آسیب خواهد رسید؟ جواب دادند: «نه». سپس‌دوباره پرسید:«اما اگر او بر خدا عاصی شود، فرمانبرداری کسان دیگر، به‌او سودی خواهد رسانید؟» گفتند: «نه». فضیل گفت: «اینست اخلاص.»[۷۴]

یعنی‌اخلاص به‌معنی مسؤلیت شخصی و نفی امکان توسل به وساطت دیگران ارزیابی می‌شود. درتصوف پسین که مسؤلیت کارهای مرید را پیر بردوش داشت، چنین تفهیمی امکانپذیر نبود. می‌توان درک کرد که آنها با این سخنان چه بار هولناکی بردوش انسان می‌گذاشتند. تنهایی مطلق، بی‌یاوری کامل در برابر فروانروای قدرتمند،

۷۰. بنگرید: شعرانی، طبقات‌الکبری. ۷۱. پیشین

۷۲. عوارف‌المعارف، ص ۵۴.

۷۳. بنگرید: ابن‌خلکان؛ دمیری؛ تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۸۳.

۷۴. بنگرید: ابوالمحاسن.

انزوایی بزرگتر از رفتن به ژرفنای صحراست.

فضیل اصطلاح محبه را همچون برتر دانستن خدا برهرچیز دیگر تعبیر می کند.[۷۵] این سخنان تنها در اثر دمیری باقی مانده و در سایر منابع نیست و نمی‌توان به‌راستی آنها را از فضیل دانست. صد سال پس از فضیل چنین تعبیری بسیار معمولی بود، اما برای زمان فضیل احتمال آن بسیار کم است. شاید جهانبینی فضیل که در اینجا ترسیم‌گردیده است، همچون نقش سیاه ناامیدی و درک زبونی وی به چشم رسد. اما اما باسخنانی که فضیل از قول علی‌ابن‌ابیطالب نقل کرده است، فروغی بر این تاریکی می‌تابد:

> در شگفتم از کسی که راه نجات دارد و نابود می‌شود... پرسیدند: «راه نجات در چیست؟» پاسخ داده شد: «در استغفار.»[۷۶]

در پی آنچه گفته آمد، اهمیت این سخنان خود بخود روشن است. تنها می‌افزاییم که در اینجا راه توبه تصوف مشخص گردیده که طبق تعیین نظریه‌پردازان سدهٔ چهارم هجری، نخستین منزلگاه در راه طریقت است.

۷. ارتباط با شاگردان

در تعلیمات فضیل باید به آخرین نکته اشاره کنیم و آن ارتباط او با شاگردان و پیروانش است. دیدیم که کار تبلیغ، پیشهٔ همیشگی او نبود و تنها در هنگام ضرورت به‌آن می‌پرداخت. جز این هم نمی‌توانست باشد. ارزیابی سختگیرانه او از خویشتن همچون عبد عاصی ونظر منفی نسبت به مردمی که دین را پیشهٔ خود ساخته بودند، مانع از این کار بود. اما جز اینها، فضیل دستاویزی دیگر می‌یابد که در خور توجه است. او از این که از احترام، ستایش وتوجه مردم برخوردار باشد، می‌ترسید. اومی‌گفت:

> هر چیز را آغازی است و آغاز و حالتی طبیعی برای قراء خودداری از افتراء و تهمت است![۷۷]

ازدیدار با برادران پرهیز می کرد واز تظاهر ودورویی ازجانب خود و یا آنها

۷۵. بنگرید: دمیری. ۷۶. بنگرید: ابوالمحاسن. ۷۷. شعرانی، طبقات‌الکبری.

بیم داشت. ترس از نبودن‌توازن میان جهات درونی و بیرونی، یکی از آهنگهای اصلی همهٔ فعالیت فضیل است. با در نظرگرفتن این نکته، می‌توانیم به چگونگی تشکل جهانبینی اوپی ببریم. تزین (خود بزرگ بینی) قراء، آن چیزی بود که نگاه وی را به‌خود می‌دوخت، و وادارش می‌ساخت که آشکارا و سخت آنها را نکوهش کند. مبارزه با ریا و تظاهر هدف زندگی او می‌گردد و منافق قرآن، برای او دشمن هر چیزمقدس است که ماهیت واقعی دین را به تباهی می کشاند:

منافقترین مردم قوم در رأس مردمان‌اند و باید از آنها دوری‌گزید زیرا آنها دردی هستند بی‌درمان[۷۸]

شک و شبهٔ همیشگی او برخویشتن، پی‌آمد منطقی همین سخنان اوست.[۷۹] نباید در کردار و پندار انسان خدمتی مشاهده کرد، زیرا ارج نهادن به‌یکی از کارهای خود همان است وبرداشتن نخستین‌گام به‌سوی سقوط همان. انسان نمی‌تواند ارزیابی درستی از خویشتن بنماید واگر او برای خود ارزشی بیشتر برشمرد، منافق می‌گردد و مرتکب‌گناهی بزرگ. از این‌رو فضیل یگانه راه درست را در آن می‌داند که کارهای نیک خودرا عموماً نبیند و خویش را ناشایسته وگناهکار بشناسد، تنها در این‌صورت است که انسان می‌تواند در ارزیابی خویش به‌خطا نرود.

نیکوکاران تا زمانی نیکوکاراند که نیکوکاری خود را ندیده‌اند.[۸۰]

اما اگر انسان در مورد ارزیابی خویش باید چنین سختگیر باشد پس نباید بکوشد که دیگران شایستگی او را ستایش کنند. برای او بهتر است که دیگران به او همچون گناهکاری بنگرند نه‌اینکه تقدس او راستایش کنند:

اگر سوگند خورم که من مرائی‌ام دوستر دارم از آنکه سوگند خورم که من مرائی نیم.[۸۱]

برای فضیل بزرگترین نعمت در جهان این بود که طردشود و ستم بر او رود:

اگر خدا بخواهد بربندهٔ خود ببخشاید، کسی را بروی گمارد که بر او ستم کند.[۸۲]

۷۸. پیشین. ۷۹. نطفهٔ مراقبهٔ (درون‌نگری) بعدی در همینجا نهاده شده است.
۸۰. شعرانی، طبقات‌الکبری.
۸۱. بنگرید: قشیری، رسالات؛ شعرانی، طبقات‌الکبری؛ تذکرةالاولیاء چاپ نیکلن، ص ۸۳.
۸۲. بنگرید: ابوالمحاسن.

پس، دلبستگی نه‌تنها فضیل به‌آمیزش با مردم، اهمیت تازه‌یی می‌یابد و دیگر گرایش سادهٔ زاهد به‌تنهایی نیست. او تهمت دشمن را از محبت دوست برتر می‌داند، زیرا محبت دوست، می‌تواند مرد را به راه خطرناکی بکشاند، اما تهمت، وی را از در غلتیدن به تظاهر و دورویی باز می‌دارد.

اگر فضیل از نظریات اصلی خود نتیجه‌گیریهای دیگری می‌کرد به اینجا می‌رسید که انسان باید بکوشد تا نزدیکانش او را سرزنش کنند. به‌گونه‌یی دیگر، تعلیمات او دربردارندهٔ شالودهٔ تعلیمات ملامتیه است که در سدهٔ سوم هجری، یعنی یکصد سال پس از مرگ فضیل در نیشابور کاملاً شکل گرفت. فضیل از لحاظ شیوهٔ ظاهری زندگی و نیز از لحاظ جهانبینی، بانخستین مبلغین‌سختگیر این تعلیمات ملالت‌آور چون حمدون القصار و ابوحفض الحداد تقریباً تفاوتی نداشت. یگانه تفاوت میان آنها، در این بود که‌او تعلیمات خود را بطور نهایی شکل نداده و به‌آن نتایج ناگزیری که مکتب خراسان رسید، نرسیده بود.

باید تنها این مسأله را حل کرد که آیا می‌توان چنین پنداشت که مکتب صوفیهٔ خراسان، زیر تأثیر نظریات فضیل بوده است؟ بیشتر دیدیم که نظریات فضیل در مکه، که تا زمان مرگ در آنجا زیست، برای همیشه شکل گرفت و ارتباط او با زادگاهش گسست. اما اگر فضیل‌جهانبینی خود را مستقلاً به وجود آورده و به زادگاه بازنگردیده است، دلیل آن نیست که نظریاتش نمی‌توانسته به خراسان رخنه نکند. گمان چنین است که هر سال بسیاری از مردم که همانند فضیل در جستجوی حق بوده‌اند، به عراق که مرکز الهیات آن روزگار بود و نیز به شهرهای مقدس روی می‌آورده‌اند. این زائران می‌توانسته‌اند بافضیل دیدار کنند و چنان که از اخبار منابع برمی‌آید، واقعاً با او دیدار می‌کرده‌اند. یاقوت حموی اشخاص بسیاری را نام می‌برد که احادیث را از زبان فضیل بازگو کرده‌اند و در میان آنها اشخاصی نظیر ذوالنون مشهور مصری نیز هست. برای ما مهم آن است که در میان آنان سه‌تن نسبشان از خراسان و یا مناطق بین خراسان و دیگر ولایات بوده است: اینها عبارتند از اسمعیل‌ـ ابن الوداد الزبیری البیلی از اطراف ری[۸۳] (متوفی پیش از سال ۳۰۰ هجری)، ابومحمود ابن هدش الطالقانی هموطن فضیل[۸۴] (متوفی به سال ۲۰۵ هجری) و

۸۳. یاقوت، مجمل، ج۱، ص ۷۹۸. ۸۴. پیشین، ج۳، ص ۴۹۱.

ابوعبدالله محمدابن اسد النیسابوری، از خوش در نزدیکی اسفراین که بعداً به نیشاپور نقل مکان کرد.[۸۵] حتی در بخارای دور دست نیز فضیل شاگردی در سیمای ابوعبدالرحمن محمدابن هارون الانصاری القهندزی البخاری[۸۶] داشت.

بدین‌سان، ارتباط فضیل با خراسان روشن می‌گردد و فرضیهٔ تأثیر تعلیمات او بر پیدایش فرقهٔ ملامتیه شکلی کاملاً پذیرفتنی می‌یابد. اگر درنظر داشته باشیم که اخگر جنبش ملامتیه در خراسان چه اهمیتی بزرگ و چه پی‌آمدهایی برای رشد و تکامل نظم تصوف داشت، آنگاه دیگر فضیل برای ما تنها یکی از زهاد بسیار سدهٔ دوم هجری نیست بلکه مقامی ویژه و دست کم مقامی برابر و همسان ابراهیم ابن ادهم، نخستین مبلغ جنبش زهاد در خراسان، پیدا می کند.

بدین‌سان، نتایج نهایی که از بازکاوی اطلاعات موجود دربارهٔ فضیل در منابع به دست می‌آید می‌تواند به شکل زیر باشد:

۱. فضیل را نمی‌توان بی‌چون وچرا از زهادی دانست که تنها علیه دنیایی شدن دین و به‌گفته‌یی دیگر، علیه فئودالی شدن حکومت خلفاء برخاسته‌اند. در تعلیمات او، البته در نطفه، یک رشته مقررات اصولی می‌بینیم که صوفیان پسین می‌بایست آن راگسترش دهند.

۲. در تعلیمات او نطفهٔ نظریات ملامتیه نهفته است که آنرا درسدهٔ سوم هجری حمدون القصار و ابوحفص الحداد در خراسان بسط دادند و ضمناً فضیل زیر تأثیر همان اندیشه هایی که مهمترین شالوده برای مکتب خراسان بودند این نظریات را در میان نهاد، تنهابااین تفاوت که درخراسان مبارزهٔ ویژه و سختگیرانهٔ زهاد در فضایی جریان داشت که صوفیه آن را طرح کرده بودند و فضیل درمکه نظریات خود را همچون اعتراض علیه دنیایی شدن قراء درمیان نهاده بود.

۳. با آن که پس‌از کوچیدن او به‌مکه، ارتباط او با خراسان‌گسسته بود، اما او می‌توانست به‌وسیلهٔ شاگردانش بررشدتصوف تأثیر کند و از این رهگذر در تاریخ تصوف خراسان و آسیای میانه نقش پر اهمیتی داشته باشد.

اهمیت اصلی این نتیجه‌گیریها در آن است که آنها یکبار دیگر تاریخ پیدایش نظریات اصلی تصوف را نشان می‌دهند و ما می‌بینیم که این نظریات در

۸۵. پیشین، ج۲، ص ۴۴۶.
۸۶. پیشین، ج ۴، ص۲۱۰.

حقیقت در محیط خود اسلام بروش می‌یابد و برای توضیح آن نیازی به توجه به پدیده‌های خارجی نیست. نگارنده نمی‌خواهد بدین‌وسیله بگوید که اشکال بعدی تصوف مثلاً از تأثیر نظریات نو افلاطونی و یا دیگر سیستمهای فلسفی بر کنار بوده‌اند. می‌خواهم تنها یادآور شوم که در خراسان نیز پیدایش تصوف در محیط جامعهٔ اسلامی بوده است و ضمناً اصول آن را عناصر عرفانی که در قرآن به‌اندازهٔ کافی هست، تشکیل می‌دهد و این همه را ل. ماسینیون استادانه نشان داده است.

احمدابن‌حرب

بارها به‌اهمیت مکتب نیشاپور در تاریخ تصوف ایران اشاره کرده‌ایم. دنبال کردن بسط اصول اصلی این مکتب بدین معنی است که درمطالعهٔ ادبیات تصوف ایران گام قاطعی به‌پیش برداشته باشیم. از همینجا این ضرورت پیش می‌آید که برهمهٔ شخصیتهای پراهمیت سده‌های دوم و سوم هجری که مطالب کافی در باره آنها در دست است، ژرف بنگریم.

احمدابن حرب (متولد به‌سال ١٧٦ هجری/ ٩٣ ـ ٧٩٢ میلادی ـ متوفی به‌سال ٢٣٤ هجری/ ٤٩ ـ ٨٤٨میلادی) یکی از این شخصیتهاست که اهمیت‌او را درمیان صوفیان نیشابور ل. ماسینیون بیشتر خاطرنشان کرده است.[1]

متأسفانه مطالبی که ماسینیون دراختیار داشت تنها به او امکان داد که جایگاه احمدابن‌حرب را درمیان صوفیان مکتب نیشاپور مشخص سازد، اما امکان نداد که به‌نتیجه گیری معین بیشتری برسد. زندگینامهٔ وسیع او که ذهبی بدان اشاره می‌کند،[2] هنوز دردسترس خاورشناسان اروپا نیست.[3] تذکر ذهبی با وجود غنای خود بسیار فشرده

1. Massignon, *Lexique*, P. 229

۲. میزان‌الاعتدال، ج۱، ص ۴۲.

۳. ل. ماسینیون اشارهٔ ذهبی‌را در میزان‌الاعتدال به تاریخ‌الحکیم همچون استناد به اثرحکیم‌ضبی استنباط می‌کند. من عقیده دارم که دراین، اشاره‌یی به‌تاریخ‌نیسابور نگارش محمدابن عبدالله‌ابن محمدالحکیم النیسابوری ابن البیع (۳۲۱ هجری/ ۹۳۳ میلادی-۴۰۵ هجری/ ۱۵-۱۰۱۴ میلادی) باید دیده شود. بنگرید:
Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 166
وجود این اثر پراهمیت مورد تردید نیست. نقل‌قولهای فراوانی ازآن در مطلع‌الشمس اثر اعتمادالسلطنه می‌بینیم و بدین‌سان می‌توان فکر کرد که در سدهٔ گذشته این اثر در دسترس تاریخنویسان ایرانی بوده است.

است و این تنها ویژگیهای پراکنده‌یی است که سیمای واقعی او را ترسیم‌نمی‌کند.[۴] عطار در حدود چهار صفحه[۵] از کتاب خود را به‌احمدابن‌حرب پرداخته است و اما در اطلاعات عطار برتری با افسانه است و ارزش تاریخی آنها بسیار مورد تردید.[۶] در نوشتهٔ عطار لقب پیر خراسان که به‌احمدابن‌حرب داده شده است، جلب توجه‌می‌کند. عطار این لقب رابا سهل‌انگاری به‌کار نبرده و آن را تنها به مشایخی می‌دهد که می‌توان آنها را پدران تصوف در خراسان نامید و از این رو باید پذیرفت که عطار در تاریخ تصوف ایران‌مقام‌بسیار شامخی به‌ابن‌حرب‌داده است.

از سوی دیگر نمی‌توان از ناچیزبودن مطالبی که مادر بارهٔ ابن حرب در دست داریم، درشگفت‌نبود. نبودن اشارات دیگری دراثر ماسینیون نمایشگر آن است که در ادبیات پردامنه‌یی که او ازآن برای‌آثارجامع‌خود سودجسته، اطلاعات دیگری یافت نشده است. در همهٔ ادبیات فارسی من‌توانسته‌ام دومورد یادآوری دربارهٔ او بیابم: درتذکرهٔ بزرگ فرقهٔ نعمت‌الهی طرایق‌الحقایق[۷] ودر اثرمشهورجلابی کشف المحجوب.[۸] این هردو شرح بسیارکوتاه، و تمام وکمال در اثر عطار آمده‌اند و از این رو، چیز تازه‌یی ندارند.

در این زمینه مطالبی که نگارنده هنگام مطالعهٔ تنبیه المغترین یکی از آثار الشعرانی شهیریافته است، ارزشی بسیار دارد و همانا رساله‌یی است دربارهٔ چگونگی تصوف مشایخ نخستین و تا آنجایی که نگارنده اطلاع دارد تنهااز میان همهٔ خاورشناسان آ. ا. اشمیدت آن را دراثر خود دربارهٔ الشعرانی مورد استفاده قرار داده است.[۹]

۴. چون این اشاره‌کوتاه است همهٔ‌آن را دراینجا نقل می‌کنم:
احمدابن‌حرب‌النیسابوری الزاهد یوری عن طبقة سفیان بن عیینة له مناکیر و لم یترك وکان یقال انه من الابدال صحبه ابن‌کرام و له ترجمة طولی فی‌تاریخ الحاکم عاش ثمان و خمسین سنة و توفی سنة اربع و ثلاثین و مائتین اخذ عن ابن سفیان راوی صحیح مسلم قال ابن حبان‌کان یدعی الی الارجاء فبین‌للناس امره جمعة‌بن عبدالله‌البلخی.

۵. بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ۲۴۰-۲۴۴.

۶. در اثر ل. ماسینیون این مأخذ ذکرگردیده ولی از آن استفاده نشده است.

۷. طرایق الحقایق، ج۲، ص ۸۰.

۸. ژوکوفسکی، کشف اسرار، ص ۴۷۸ (به‌زبان‌روسی) درترجمهٔ نیکلسن، ص ۳۵۶.

۹. آ. ا. اشمیدت، عبدالوهاب الشعرانی (متوفی به‌سال ۹۷۳ هجری / ۵۶۵ / میلادی) وکتاب او تنبیه‌المغترین، سنت پتربورگ، ۱۹۱۴، ص ۶۵-۶۷، نیز:
Brockelmann, *GAL*, Bb II / S 337 و EI /Bd IV/ S. 343

الشعرانی در این اثر خود ضمن اشاره به نواقص و نارساییهای معاصرین خود، می کوشد تصویری از پاکیزگی اخلاقی صوفیهٔ سده‌های نخست ترسیم کند و برای این منظور، از سخنان پرحکمت مشایخ نخستین استفادهٔ وسیعی می کند و مأخذ او کتابی است: «کهنه، فاقد آغاز، به خط کوفی و دارای تاریخ سال پانصد و اندی از هجرت...»[۱۰] مؤلف این کتاب، اطلاعات خودرا به‌نقل از وکیع ابن الجراح یکی‌ازشخصیتهای برجستهٔ مکتب عراق آورده است.[۱۱] لحن اسرارآمیز شعرانی در بارهٔ مأخذ خود، نگارنده را وادار ساخت که روشی نسبتاً محتاطانه پیش‌گیرد و در مورد نقل قولهایی که امکان‌سنجش آنها با سایر منابع بود، به‌آزمایش بپردازد. نگارنده اطمینان یافت که شعرانی در این مورد امانت را رعایت کرده و هیچگونه تغییری درسخنانی (dicta) که نقل کرده است، دیده نمی‌شود. از اینجا می‌توان‌چنین نتیجه گرفت که آن سخنانی نیز که هنوز نمی‌توان آنها را مورد سنجش قرار داد درخور اعتماد هستند؛ و بدین‌سان می‌توان از سخنان ابن‌حرب، که او نقل کرده است در دانش [خاورشناسی] بهره گرفت. شمارهٔ این سخنان بیش از ده نیست و با کمی حجم، برای شناساندن این شخصیت جالب، مطالب پرارزشی هستند. در اینجا متن کامل عربی و ترجمهٔ آنها را می‌آوریم و سپس کوشش خواهیم کرد آنها را با دیگر اطلاعاتی که از ابن‌حرب در دست داریم، بسنجیم.

۰۱ لیس شی انفع لقلب العبد من مخالطة الصالحین و النظر الی افعالهم و لیس شی اضر علی القلب من مخالطة الفاسقین و النظر الی افعالهم (ص ۱٦).

۰۲ الم یان للمذنب ان یتوب. فان ذنبه فی‌الدیوان مکتوب. و هو غدا فی قبره مکروب. وبه الی النار مسحوب (ص ۱۸).

۰۳ یخرج من الدنیا اقوام اغنیاء من کثرة الحسنات فیاتون یوم القیامة

۱۰. فدخل علی شخص بکتاب عتیق محروم من الاول بخط کوفی تاریخ‌کتابته خمسمائة سنة و شی فوجدته مشحونا باحوال‌السلف الصالح من‌الصحابة و التابعین و رائت مولفه یروی عن وکیع بن الجراح من اقران الامام مالك رضی الله عنه... وکان من یطالعه صحب‌الصحابة والتابعین و تابع‌التابعین (شعرانی، تنبیه‌المغترین، ص۱۲۷).

۱۱. در بارهٔ او بنگرید: ذهبی، طبقات، ج ۴، ص ۵۳. ذهبی سال ۱۹۶ هجری را تاریخ مرگ‌جراح می‌داند.

مفالیس من اجل تبعات الناس (ص ۲۱).

۴. تعجب الارض من رجلین ممن یمهد مضجعه للنوم و یوطیء فراشه تقول‌له الارض یا ابن آدم لم‌لا تذکر طول بلاک فی‌بلا فراش و تعجب ممن تشاجر مع اخیه‌فی‌قطعة منها تقول له‌الارض لم‌لاتتفکر فی‌اربابها قبلک فکم مضی من الناس رجل ملکها ولم یقم فیها (ص ۲۵).

۵. مارائت اسخف من عقولنا نؤثر الظل علی الشمس ولا نؤثر الجنة علی النار (ص۲۵).

۶. اذا اجتمع فی‌المرأة ست خصال فقد کمل صلاحها المحافظة علی الخمس و طواعیة زوجها و مرضاة ربها و حفظ لسانها من الغیبه و النمیمة و زهدهافی متاع الدنیا و صبرها عند المصیبة (ص ۲۸).

۷. ینبغی للرجل ان یرتدع عن اللهو و المعاصی اذا بلغ الاربعین سنة واذا طلع الشیب فی رأسه و اذا حج الی بیت‌الله‌الحرام و اذا تزوج فان الزنا بعد التزویج اقبح من کل قبیح (ص ۲۹).

۸. مثل الذی یعلم الناس الخیر و یرشدهم الیه مثل من استاجر اجراً یعملون له بابدانهم و اموالهم اللیل و النهار فی‌حیاته و بعد مماتة (ص ۳۰).

۹. من نظر الی‌بستان او بنیان بشهوة من غیر عبرة سلبه الله تعالی حلاوة العبادة اربعین یوماً (ص ۱۰۵).

۱۰. ان الارض لتعجب من رجل یمهد فراشه للنوم فی دار الدنیا و تقول له‌الا تذکر طول رقادک فی بطنی من غیر ان یکون بینی و بینک فراش (ص ۱۲۸).

ترجمه: ۱. برای دل بندهٔ [خدا] سودمندتر از گفتگو با درستکاران و دیدن کارهای آنها و زیانبخش‌تر از گفتگو با فاسقان و دیدن کارهای آنها چیزی نیست.

۲. آیا برای گناهکار زمان توبه فرا نرسیده است؟ بدرستی که‌گناهان او در دیوان نوشته شده و فردا در گور خود شکنجه خواهد دید و در کام آتش فرو خواهد رفت.

۳. مردمی که کارهای نیکشان فراوان است از دنیا می‌روند ولی در

روز رستاخیز ننگرستند زیرا خلایق را مورد بیگرد قرار داده‌اند.

۰۴ زمین از دو نوع مردمان در شگفت است: از کسی که بستر خود را برای خواب می‌گسترد و بربالش خود تکیه می‌زند. زمین به‌او می‌گوید: «ای فرزندآدم‌چرا تو درازای زمان آزمایش خودرا بدون بالش در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری؟ و در شگفت است زمین از کسی که با برادرش در بارهٔ قطعه‌یی می‌ستیزد و زمین به او می‌گوید: «چرا تو برخداوندان آن که‌پیش از تو بوده‌اند نمی‌اندیشی؟ چه مردمانی که مالک آن بودند و رفتند و در بالای آن بر جای‌نماندند.»

۰۵ عقلی ناتوانتر از عقلهای خودمان ندیده‌ام. سایه را بر آفتاب برتر می‌دانیم و بهشت را بر دوزخ برتری نمی‌دهیم.

۰۶ هنگامی که در زن شش ویژگی‌گرد می‌آید، صلاح او به کمال می‌رسد: ۱- نگاهداری پنج [حس][۱۲]، ۲- فرمانبرداری از شوهر، ۳- رضا در برابر خدا، ٤- نگاهداری زبان از بدگویی و ناسزا ٥- زهد در برابر متاع دنیا و ٦- شکیبایی در مصیبت.

۰۷ باید مرد از کارهای بیهوده و سرکشی، پس از رسیدن به‌چهل سالگی، هنگامی که موی سرش سپید می‌شود و هنگامی که به زیارت خانهٔ‌خدا می‌رود، ونیز پس از زناشویی دست بکشد. شهوت‌رانی پس از زناشویی، پلیدترین پلیدیهاست.

۰۸ کسی که به‌مردم نیکی می‌آموزاند و راه آن را به‌آنان می‌نمایاند به مردی می‌ماند که افرادی را اجیر کرده باشد که با تن‌ها و اموال خود، شب و روز در زمان زندگی او و پس از مرگش برای او کار کنند.

۰۹ کسی که بربستان و یا بنایی با چشم خریداری بنگرد و عبرت نگیرد، خدای تعالی شیرینی عبادت را برای چهل روز از او خواهدگرفت.

۰۱۰ بدرستی که زمین از مردی که در این دنیا برای خواب بستر خود را می‌گسترد در شگفت می‌شود و می‌گوید: «آیا از درازی زمان خواب در ژرفنای من بیاد نمی‌آوری که درآن زمان، میان من و تو بستری نیست!»

۱۲. یعنی نگاهداری آنها ازتماس باهرچیزی که طبق قانون مجاز نیست(حرام).

*

از این سخنان حکمت آموز، چشمگیرتر از همه، جملهٔ دوم است که از لحاظ سبک نگارش خود تقلیدی آشکار از سبک نگارش قرآن است که با وجود فشردگی، بلاغت بسیاری در آن به کار رفته و قافیه های گنگ، بلاغت آن را بیشتر کرده است. کوچکترین جای تردی نیست که ما در این جمله با قطعه‌یی از مواعظ ابن حرب که از یکی از مجالس اوست سروکار داریم.

شماره‌های چهارم و دهم نیز که در بارهٔ یکی از موضوعات مورد پسند واعظان آن روزگار است، بایستی‌قطعاتی از مجالس باشند. این سه سخن را می‌توان با نقل‌قولی که عطار آورده است‌سنجید:

نقل‌است که احمددرعمرخود شبی‌نخفته‌بود. گفتند: «آخر، لحظه‌یی بیاسای» گفت: کسی را که بهشت از بالا می‌آرایند و دوزخ در نشیب او می‌تابند و او نداند که از اهل کدام است، این جایگاه چگونه خواب آیدش؟ [۱۳]

مقابلهٔ این سخنان نشان می‌دهد که تصویر لحظات رعب انگیز روز رستاخیز یکی از موضوعات مواعظ احمدابن‌حرب بوده است و نقل قول دیگری نیز که عطار از اوآورده، به‌خوبی با این گفته همخوانی دارد:

از خدای بترسیدچندان که بتوانید و طاعتش بدارید چندان که بتوانید و گوش دارید تا دنیا شما را فریفته نکند تا چنان که‌گذشتگان به بلا مبتلا شدند شما نشوید. [۱۴]

به‌گفتهٔ دیگر، او ادامه دهندهٔ طبیعی کار نخستین زهاد اسلام است و سرتاسر زندگی او در بیم واضطراب‌ازلحظه‌یی‌بود که‌باید در آن‌لحظه پاسخ کردارخود را بدهد. درک گناهکار بودن خود، که درسده‌های نخستین بامه غلیظی پوشیده شده است، [۱۵] در اینجا با وضوح و روشنی کامل خودنمایی می کند. به هیچ روی مفهوم نیست که چگونه معاصرن او می‌توانسته‌اند او را به پیروی ازمرجبه متهم کنند. [۱۶] تنها

۱۳. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص۲۴۴، سطر ۲.

۱۴. پیشین، سطر ۸.

15. *Macdonald*, P. 124

۱۶. بنگرید: پیشین، سخنان ذهبی، مقابله شود با: Massignon, *Lexique*, P. 229

می‌توان چنین پنداشت که اطلاعاتی که در دسترس ما است، فقط بازتابی از یک چهرهٔ فعالیت اوست. از سوی دیگر، تصویر تعلیمات ابن حرب که در برابر ما گشاده می‌شود، بطرزی شگفت‌آور مفهوم را تمام و کمال می‌رساند و نمی‌توان گمان برد که خطوط اصلی بینش او را بدرستی احیا نکرده باشیم.

درک گناهکار بودن خویش، انگیزه تلاش برای رهایی‌از وسوسهٔ دنیای بیرون است، زیرا تمایل به دست آوردن هر نعمتی از نعمات دنیا زیانی است آنی برای عبادت انسان.[۱۷] اما چون چشم‌پوشی کامل از بهره‌گیری از نعمات دنیا نشدنی‌است، و برای فرد مسلمان که موظف به‌دریافت الرزق‌الحلال است، این چشم پوشی مجاز نیست، دقتی بسیار در طرح تشخیص حلال به کار می‌رود که همهٔ صوفیان نخستین نیز توجهی خاص بدان داشته‌اند. با آن که در میان سخنان حکمت‌آموز ابن‌حرب، در اثر شعرانی، هیچ سخنی مربوط به‌این موضوع دیده نمی‌شود، اما در آثار عطار و جلابی حکایات بسیاری می‌بینیم که نشان می‌دهد ابن حرب در ارزیابی خود برای حلال دانستن این یا آن نعمت، تا به‌چه حد ومرزی از اختیار رسیده بوده است.[۱۸]

این تذکر جالب است که با این همه، احمدابن حرب با گذشت محسوسی، مرزی مشخص در زندگی انسان معین می کند و آن لحظات قاطعی است که با فرارسیدنش بایستی از لذات دنیا چشم پوشید.[۱۹] این حکم شباهت بسیاری با تعلیمات مرتاضان هندی دارد و البته در مطالب موجود هیچگونه وابستگی به آنها دیده نمی‌شود.

همهٔ زهاد نخستین، نسبت به نمایندگان رسمی سنت که پیشهٔ آنان تفسیر قرآن و نیز روایت احادیث بود و از آن راه نان می‌خوردند، نظری کاملاً منفی داشتند. احمدابن حرب نیز در این مورد استثنا نیست. ویژگی کلی جهانبینی او پیش از هرچیز کردار انسان را درنظر دارد نه‌فضل‌فروشی دربارهٔ متون. سرزنش ناسازگاری با مردم، که درسخنان سوم با نیرویی بزرگ جلوه‌گری می کند، در خورنگرش است.

۱۷. مقابله شود باسخنان ش۹.

۱۸. تذکرةالاولیاء، چاپ‌نیکلسن، ج۱،ص۲۴۱؛ جلابی،نقل‌قولها. (چنان که درتذکرةالاولیاء: «... مادرش مرغی بریان‌کرده بود، گفت: بخورکه در خانهٔ خود پرورده‌ام و در او هیچ شبهت نیست». احمدگفت: «روزی به‌بام همسایه شد و ازآن بام دانه‌یی چند بخورد وآن همسایه لشکری بود، حلق مرا نشاید.».ـم.)

۱۹. بنگرید: سخنان ش ۷.

بدین‌سان، می‌توانیم به نتایج زیر برسیم:

احمدابن حرب یکی از مهمترین حلقه‌های پیوند مکتب عراق با مکتب خراسان است. گمان نمی‌رود حق این را داشته باشیم که او را صوفی به معنای دقیق کلمه بشماریم، او را می‌توان تنها نمونهٔ کامل نمایندگان جنبش زهاد نامید که با نیروی بزرگی در نخستین سده‌های اسلام رشد یافته بود. باآن که او به جریان زهاد افراطی با علاقه‌مندی می‌نگرد، گرایشهای عرفانی در وجود او فقط آغاز شده است.[۲۰] ظاهراً ازخود تعلیماتی نداشته است زیرا درمیان مطالبی که برجای مانده و در دست‌اند، نمی‌توان مقرراتی را یافت که ازشخص او باشند. با این همه، نفوذ او درخراسان بسیار بزرگ بوده است: کافی است اشاره کنیم که ابن کرام ویحیی رازی، یعنی دوشخصیتی که تأثیری قاطع در سرنوشت تصوف در ایران داشته‌اند، از شاگردان او بوده‌اند. می‌توان با استفاده از اصطلاحات نظریه پردازان تصوف گفت که مقام خوف (منزلگاه بیم وترس) شالودهٔ فعالیت او را تشکیل می‌داده است. این‌نکته برای ما دارای اهمیت ویژه‌یی است زیراطرح همین تعلیمات در نیشاپور زمینه را برای فعالیت ملامتیه فراهم ساخت و این تعلیمات برای ملامتیه یکی از مهمترین عواملی بود که شالودهٔ همهٔ نظریات ویژهٔ آنان را می‌ساخت.

بر اساس مطالب بالا نمی‌توانیم نتیجه گیریهای دیگری بکنیم. البته این تصویرهنوز بسیار ناقص است، با این همه، سخنانی که شعرانی نقل کرده است سیمای احمدابن‌حرب را تا اندازه‌یی قابل لمس می کند و امکان می‌دهد در فراسوی توصیف بی‌روح ذهبی، شخصیت زندهٔ زاهد ملولی را ببینیم که از واقعیتهای گرداگرد خود سخت متنفر و بیزار است. سخنان هیجانبخش او به‌ما امکان می‌دهد تا درک کنیم که تأثیر بزرگ‌او بر معاصرانش چه سببی داشته است.

۲۰. بنگرید: ارتباط احمدابن فضل با بایزید بسطامی (تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۱۴۲).

نسخهٔ خطی تفسیر سلمی در کتابخانهٔ همگانی دولتی

ای. گلدتسیهر هنگام تشریح شیوهٔ تصوف در تفسیر قرآن، به‌این نکته اشاره می کند که صوفیه به منظور یافتن پایه‌یی در قرآن برای جهانبینی خویش، چه دشواریهایی رامی‌بایست از سرراه بر دارند.[1] آنچنان که او درک می کند، تصوف و الهیات سنتی در دو قطب کاملاً متضاد هستند و آشتی‌دادن آنها تنها از راه تأویل متن امکانپذیر است که ضمناً غالباً با اهمیت و معنی واقعی آن هیچ وجه مشترکی ندارد. در عین حال، تصوف با قرآن دارای وابستگی ناگسستنی است، زیرا تأویل آیات جداگانه را در آثار نخستین آموزگاران تصوف می‌بینیم.[2] بدین‌سان تضادی بدید می‌آید که در نگاه نخست حل آن بسیار دشوار می‌نماید.

ماسینیون در اثر خود دربارهٔ اصطلاحات فنی صوفیه، نشان داده است که بیشتر اصطلاحات آن از قرآن گرفته شده و قرآن پایه‌یی برای واژه‌سازی صوفیه است و به این نظر گلدتسیهر پاسخ داده است.[3] با آن که سرانجام، ساخت اصلی تصوف از نظریات الهیات سنتی دورگردیده است، بازهم مهمترین شالوده برای این ساخت، همانا قرآن بوده است. اندیشیدن در بارهٔ آیات گوناگون که برای نخستین زهاد کاری عادی‌بوده است آنها را به ژرف کاوی تدریجی در معانی آیات و عبارات سوق می‌داد که گاه از مفاهیم نخست بسیار دور می‌شد. نطفه‌های عرفانی موجود در قرآن، در این زمینه رشد یافت و بدین‌سان این امکان پیدا شد که از راه پی‌ریزی شالوده‌یی فلسفی، آن سیستم اندیشه پدید آید که در زمانی دیرتر نام تصوف به‌آن داده شد و در فرهنگ معنوی اسلام نقشی بسیار پر اهمیت ایفا کرد. آثار ادبی کهن صوفیه، که بیش از آن موردبررسی دانشمندان اروپا قرار نگرفته و برخی از آنها اصولاً برای این دانشمندان ناشناخته بود، بطور کلی اساس کار ل. ماسینیون را تشکیل داده است.

1. Goldziher, *Die Richtungen*, S. 180
2. *ibid.*, S. 181 3. Massignon, *Lexique*.

تفاسیر برخی از مشایخ بر آیات معینی از قرآن که امکان می‌دهد تحول تدریجی اصطلاحات را ببینیم و اجازه می‌دهد نقش برخی از شخصیتهای بزرگ را در این جریان‌روشن سازیم، در میان این آثار مقام والایی دارد. از اینجا روشن می‌گردد که تفاسیر کهن تصوف که بیشتر آنها تا امروز چاپ نشده است و از همین‌رو، محافل وسیع خاورشناسان بر آنها دسترسی ندارند چه اهمیت بزرگی برای بررسیهای اسلام‌شناسی دارند. چون این رشته از ادبیات تصوف چنان که باید مطالعه و آموخته نشده است، ما هنوز تصوردقیقی دربارهٔ تاریخ آن نداریم. فعلاً ناچاریم چنین بشماریم که تفسیرسهل‌ابن‌عبدالله تستری (متوفی به‌سال ۲۳۷ هجری/۸۸۷–۸۸۶ میلادی) که امروز تنها بر دونسخهٔ خطی‌آن (گوتا و قاهره) آگاهی داریم کهنترین تلاش دراین‌راه بوده است. این تفسیر، تفسیری کامل برهمهٔ قرآن نبوده و تنها به بسم‌الله و فاتحه محدود می‌شود و در مورد دیگر آیات تنها توضیحاتی بدون پیوستگی با یکدیگر می‌دهند.[۴]

تفسیر بعدی از لحاظ زمانی، تفسیر ابوبکر محمدابن موسی‌الواسطی الفرغانی (متوفی به‌سال ۳۳۱ هجری/ ۹۴۳ – ۹۴۲ میلادی)[۵] است که هنوز یافت نشده و به احتمال زیاد تلاشی است برای دادن گونه‌یی همنهاد توضیحات فنی که پیشینیانش (اساساً جنید وابن عطا) ساخته بودند.[۶]

در سال۳۹۹ هجری/۹–۱۰۰۸ میلادی سومین تفسیری که ما برآن آگاهی داریم یعنی تفسیر بزرگ‌ابو عبدالرحمن السلمی (۳۳۰ هجری / ۴۱ – ۹۴۰ میلادی– ۴۱۲ هجری / ۲۲ – ۱۰۲۱ میلادی) مشهور زیر عنوان حقایق‌التفسیر یا تفسیر... بلسان اهل‌الحقایق[۷] نگاشته می‌شود. این اثر در نسخ خطی فراوانی تا روزگار ما رسیده است. ماسینیون از چهارده نسخهٔ خطی‌نام می‌برد که سه‌نسخهٔ‌آن تاریخ سدهٔ هفتم هجری

۴. بنگرید: Goldziher, *Die Richtungen*, S. 215, Anm. 3, Brockelmann; *GAL;* Bd I. S. 190; Pertsch, Gotha, No 529. S. 412

۵. بنگرید: Massignon, *La Passion*, Bibl., No 128 a.

۶. ابن‌عطا نیز ظاهراً کوششی در راه تفسیر کرده است (مقابله شود با: Massignon, (*La Passion*, Bibl., No 110 a.
کار او احتمالاً از لحاظ ویژگی به‌کار واسطی نزدیك بوده است. بنگرید: ما بعد درجایی که شرح منابع اصلی سلمی آمده است.

7. Brockelmann, *GAL*, Bd I, S. 200, Massignon, *La Passion*, Bibl, No 170 d.

را دارد.[8] اما همهٔ نسخ خطی که او از آنها یاد می‌کند از آن گنجینه‌های خاورزمین در استانبول، قاهره، اسکندریه، و بانکیپور است. این اثر برارزش تا کنون در کتابخانه‌های اروپایی نیست و شرح علمی نسخهٔ خطی آن چاپ نشده است.[9] از این رو نگارنده سودمند می‌داند که شرح یک نسخهٔ بسیار خوب این اثر را که برای تاریخ تصوف اهمیت بسیاری دارد، بنگارد. این نسخه در زیر علائم «بخش نوین عربی، ش ۹» <AHC_9> (مجموعهٔ خوقند، ش ۶۰) درکتابخانهٔ همگانی دولتی نگاهداری می‌شود.

نسخه خطی در جلد بزرگی است به‌قطع ۱۷×۳۲/۵ سانتیمتر، شامل ۳۰۶ ورق و ۲۱ سطر در هر صفحه باخط خوانا و دقیق نستعلیق. بخش اعظم این نسخه بایک خط نوشته شده و تنها در برخی صفحات حروف درشتتر گردیده و در نوشتن، شتاب به کار رفته است.[10] آیات قرآن شنگرف بوده و اعراب آن رعایت گردیده و دور صفحات دو خط سرخ و یک خط سبز کشیده شده است. کاغذ آن زردرنگ و بسیار فشرده است، اطراف آن از کرم‌خوردگی گزند فراوان دیده و ورقهای آخر از نم، آسیب دیده است. جلد آن چنان کهنه و فرسوده است که کتاب به‌صفحات گوناگون مجزا می‌شود، اما ترتیب ورقها در هیچ کجا برهم نخورده است. درحواشی بسیاری از صفحات (ورقهای ۲ب، ۲۷ب، ۵۰۳ب، ٤٤ب‌وبعد) جای مهری دیده می‌شود که روی آن نوشته شده است: وقف فی‌سبیل‌الله‌سید محمد خدایارخان، و از آن می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسخهٔ خطی پیش از انتقال به کتابخانهٔ همگانی در یکی از مساجد خوقند بوده و خدایار، خان خوقند (۱۸٤۰—۱۸۵۸) آن را وقف کرده است. نسخهٔ خطی بدون تاریخ است ولی از روی شکل ظاهری می‌توان آن را از پایان سدهٔ هشتم و آغاز سدهٔ نهم هجری دانست. در پشت ورق دوم، متن، تنها تا نصف صفحه نوشته شده و نیمه دوم سپید است و بدین‌سان ½۱۲ سطر نانوشته مانده است. بقیه متن بطور کامل حفظ شده و از قلم افتادگی ندارد، زیرا هرچه که از قلم افتاده، به‌دست همان نساخ درحاشیهٔ صفحه باخطی

۸. کهنترین آنها یعنی *M. S. Fatih* تاریخ ۶۰۰ هجری را دارد.

۹. ممکن است نسخهٔ خطی بانکیپور استثنا باشد. متأسفانه برخی از جلدهای فهرست چاپی بانکیپور دردسترس نگارنده نیست وازاین‌رو نگارنده نمی‌تواند بداند شرح تفسیر درآنجا هست یانه.

۱۰. اگر این خط ازآن نساخ دیگری باشد، دراین‌صورت بخش پایان نسخهٔ خطی ازورق ۲۱۲ به‌خط اوست.

ریزتر آمده است. از نظر درستی متن، با بودن تعداد زیادی موارد سهو در نسخهٔ خطی، متن آن برای خواندن مناسب است. نقطه‌ها غالباً به‌جای خودگذاشته نشده، اماتقریباً در هیچ جا خواندن با دشواری همراه نیست. کمتر اشتباهی در رسم‌الخط هست، چنانچه غالباً به‌جای ة در آخر واژه ت آمده است و نشان می‌دهد که نگارش واژه‌های مربوطه طبق رسم‌الخط مرسومی فارسی عادت شده بوده است و این واژه‌ها عبارتند از حقیقت و شریعت و جز آنها.

بطورکلی می‌توان‌گفت که نسخهٔ خطی از لحاظ ظاهری اگر از نسخ خطی ایده‌آل عربی نیست و از لحاظ قدمت نمی‌تواند وضعی استثنایی در بین نسخ خطی باقیمانده داشته باشد ولی در هرصورت می‌تواند تکیه‌گاه اطمینانبخشی برای شناساندن اثرسلمی باشد که تقریباً در اروپا کسی برآن آگاهی ندارد.[۱۱]

۱۱. برای تسهیل دراستفاده، جای تفسیرسوره‌های گوناگون را ازروی‌صفحات ذکرمی‌کنیم. سورهٔ ۱- ورق ۲الف، ۲-ورق ۷الف، ۳-ورق ۱۸ب، ۴-ورق ۳۲ب، ۵-ورق ۴۰الف، ۶-ورق ۴۸الف، ۷-ورق ۵۶ب، ۸-ورق ۶۹الف، ۹-ورق ۷۴الف، ۱۰-ورق۸۴الف، ۱۱-ورق۹۲الف، ۱۲-ورق ۹۹ب، ۱۳- ورق۱۱۲الف، ۱۴- ورق۱۱۷ب، ۱۵- ورق ۱۲۱ب،۱۶-ورق۱۲۵ب،۱۷- ورق ۱۳۲ الف، ۱۸- ورق ۱۳۸الف، ۱۹-ورق ۱۴۵ الف، ۲۰-ورق۱۴۹ب، ۲۱-ورق۱۵۶الف، ۲۲-ورق ۱۶۰ب، ۲۳-ورق ۱۶۴ب،۲۴-ورق۱۶۸الف، ۲۵-ورق ۱۷۴الف، ۲۶- ورق ۱۷۸ب، ۲۷-ورق ۱۸۸الف، ۲۸-ورق ۱۸۷ب، ۲۹-ورق ۱۹۲الف،۳۰- ورق ۱۹۵ب، ۳۱- ورق ۱۹۷ب، ۳۲-ورق۱۹۹ب، ۳۳-ورق ۲۰۱الف، ۳۴-ورق ۲۰۶الف، ۳۵-ورق ۲۰۷الف، ۳۶- ورق۲۱۲ب،۳۷- ورق ۲۱۵الف، ۳۸-ورق ۲۱۷ب، ۳۹-ورق ۲۲۱الف، ۴۰-ورق ۲۲۶ب،۴۱- ورق ۲۳۰ب،۴۲-ورق ۲۳۳ب، ۴۳- ورق۲۳۷ الف، ۴۴- ورق۲۳۹ب، ۴۵-ورق۲۴۰ب، ۴۶-ورق، ۲۴۱ الف، ۴۷-ورق ۲۴۲ب،۴۸-ورق۲۴۶ الف، ۴۹- ورق ۲۴۹الف، ۵۰- ورق ۲۵۱الف، ۵۱-ورق ۲۵۴الف، ۵۲- ورق ۲۵۶ب، ۵۳-ورق ۲۵۷ب، ۵۴-ورق ۲۶۰الف، ۵۵-ورق ۲۶۱الف، ۵۶-ورق ۲۶۳ب، ۵۷-ورق ۲۸۶ ب، ۵۸-ورق ۲۷۰ الف، ۵۹- ورق ۲۷۱ب، ۶۰- ورق ۲۷۳ب، ۶۱-ورق ۲۷۴الف، ۶۲- ورق ۲۷۴ب، ۶۳- ورق ۲۷۵الف،۶۴- ورق ۲۷۵ب، ۶۵- ورق ۲۷۶الف، ۶۶- ورق ۲۷۷ب،۶۷- ورق ۲۷۸ب، ۶۸-ورق ۲۸۰ الف، ۶۹- ورق ۲۸۱ب، ۷۰- ورق ۲۸۲ ب، ۷۱-ورق ۲۸۳ الف، ۷۲- ورق ۲۸۳ب، ۷۳- ورق ۲۸۴ الف، ۷۴- ورق ۲۸۵الف، ۷۵- ورق ۲۸۶الف، ۷۶- ورق۲۸۶ب، ۷۷-ورق ۲۸۸الف، ۷۸- ورق ۲۸۸ب، ۷۹- ورق۲۸۹ الف، ۸۰- ورق ۲۸۹ب، ۸۱- ورق ۲۹۰ ب، ۸۲- همانجا، ۸۳- ورق ۲۹۱ب، ۸۴- ورق ۲۹۲ ب، ۸۵- ورق ۲۹۳ الف، ۸۶- ورق ۲۹۴الف (فقط عنوان)، ۸۷- همانجا، ←

پیش از این که به‌شرح خود اثر و مؤلف آن بپردازیم باید خاطرنشان سازیم که ابوعبدالرحمن[۱۲] محمد ابن‌الحسین ابن محمد[۱۳] ابن موسی السلمی[۱۴] الازدی النیسابوری در سال ۳۳۰ هجری /۴۲ ــ ۹۴۱ میلادی در خانواده‌یی که استوارانه از سنتهای تصوف پیروی می کرد دیده به جهان گشود. پدر او حسین ابن محمدابن موسی دوست نزدیک ابوعبدالله ابن منازل واعظ نامی و آوازه بود و نیز با ابوعلی‌الثقفی دیدارهایی داشت. می‌گویند که پس‌از زاده‌شدن پسرش اوهمهٔ مال خود را به‌درویشان بخشید.[۱۵] او در سال ۳۴۷ هجری از دنیا رفت.[۱۶] پس از مرگ پدر، تربیت سلمی را خالوی او ابوعمرو اسمعیل ابن نجید ابن احمد ابن یوسف ابن سلیم ابن خالدالسلمی، صوفی‌فرقهٔ ملامتیه که در نیشاپور نقش بزرگی ایفا کرده است، به عهده گرفت. پس‌از مرگ ابو عثمان الحیری، که او آخرین شاگرد بلافصل وی بود، رهبری ملامتیهٔ نیشاپور به‌او رسید. ضمناً استاد شهیر امام‌القشیری مؤلف «رسالات معروف یکی از مریدان بیشمار او بوده است. اسمعیل السلمی بعنوان گردآورنده و ناقل حدیث نیزشهرت داشت و جزآن احتمالاً به تفسیر قرآن نیزمی‌پرداخته است؛ زیرا در تفسیر نوادهٔ او پاره‌یی از تعابیر، البته کوچک، بر برخی آیات باقی مانده است. او بعنوان ملامتی، از روش اعتدالی آموزگار خود

←

۸۸- ورق ۲۹۴ ب، ۸۹- ورق ۲۹۵ب، ۹۰- همانجا، ۹۱- ورق ۲۹۶ الف، ۹۲- ورق ۲۹۶ ب، ۹۳- ورق ۲۹۷ الف، ۹۴- ورق ۲۹۸ ب، ۹۵- ورق ۲۹۹ الف، ۹۶- همانجا، ۹۷- ورق ۲۹۹الف، ۹۸- همانجا، ۹۹- ورق ۳۰۱ الف، ۱۰۰- همانجا، ۱۰۱- ورق ۳۰۱ ب، ۱۰۲- همانجا، ۱۰۳- ورق ۳۰۲ الف، ۱۰۴- ورق ۳۰۲ ب، ۱۰۵- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۶- همانجا (فقط عنوان)، ۱۰۷- همانجا، ۱۰۸- ۳۰۳ الف، ۱۰۹- همانجا، ۱۱۰- همانجا، ۱۱۱- ورق ۳۰۳ ب، ۱۱۲- همانجا، ۱۱۳- ۳۰۵ الف، ۱۱۴- ۳۰۵ الف.

۱۲. بنگرید: Brockelmann. *GAL*. Bd I, S. 200

۱۳. بنگرید: جامی، نفحات‌الانس، ص ۳۶۲. اکثر مؤلفان پسین نیز نام اورا به‌همین شکل آورده‌اند.

۱۴. برخی از خاورشناسان می‌خواستند این نسبت را باتشدید «ل» بخوانند. اما سمعانی تلفظ آن‌را به‌دقت ثبت‌کرده است. بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۳۰۳ الف: السلمی، هذه‌النسبه بضم السین‌المهمله و فتح‌اللام الی سلیم‌الخ.

۱۵. جامی، نفحات‌الانس، ص ۳۶۳.

۱۶. طرایق‌الحقایق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ درنفحات الانس، تاریخ بی‌اساس «پس از سال ۴۳۰» آمده است.

پیروی می کرد و این امر با چند سخن حکمت‌آموز که تا روزگار ما رسیده است، به‌روشنی اثبات می‌گردد. چنانچه:

> سلامتی هیچ ادعایی ندارد، زیرا وی هیچ چیز را از آن خود نمی‌داند که مدعی آن باشد.
>
> کسی که خصال خود را بر فردی می‌نمایاند، نه می‌تواند برای او زیانی داشته باشد و نه‌سود، تنها جهل خود را نشان داده است.[۱۷]

برخلاف ملامتیهای افراطی نظیر حمدون‌القصار، او دانش را ضروری می‌داند زیرا «هر حال که معلول دانش نباشد بیشتر زیان می‌آورد تا سود»[۱۸]

سلمی پس از پایان دورهٔ مکتب خالویش، نزد شیخ ابوبکر محمدابن عبدالله الرازی شاگرد ابوبکر پیکندی آمد که ظاهراً به گردآوری روایات صوفیه سرگرم‌بوده است. سلمی به‌تقلید از او، تاریخ الصوفیه را که متأسفانه تا کنون نشانی از آن نیست، نگاشت. او هنگام‌گردآوری احادیث و روایات دوبار به‌عراق و حجاز سفر کرد و در همه‌جا به جستجوی مشایخ برجسته بود و به‌یاری آنان معرفت خود را افزون می کرد. سمعانی[۱۹] می‌گوید ذکر اسامی همهٔ مشایخ او، بعلت کثرت تعداد آنها، ناممکن است. اماظاهراً، پس از مرگ خالو، شیخ‌مشهور ابوالقاسم ابراهیم‌ابن محمدالنصر آبادی (متوفی در مکه به‌سال ۳۸۲ هجری /۹۳ — ۹۹۲ میلادی) که عطار وی را معلم همهٔ خراسانیان می‌نامد،[۲۰] در زندگی او نقش اصلی‌را داشته است. از وی بود که خرقه گرفت و وصایای او را تا پایان زندگی به کار بست.[۲۱] در عین حال، باید بتوانیم معین کنیم که سلمی از نصرآبادی چه آموخته بود، زیرا نصرآبادی نیز مانند اسمعیل خالوی سلمی ملامتی بی‌اعتدالی بود و در تعلیمات خود، ویژگیهای خاصی نیاورد. سلمی‌پس از مرگ نصرآبادی در بین صوفیهٔ نیشاپور وضع رهبری کننده‌یی پیدا کرد. خانقاه خود را بنیادگذاشت و تا

۱۷. شعرانی، طبقات‌الکبری، ج ۱، ص ۱۳۳.
۱۸. پیشین، حکایت مربوط به‌اسمعیل سلمی که سمعانی آن را در کتاب‌الانساب، آورده است توضیح جالبی است برویژگیهای ملامتیه.
۱۹. سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۳۰۳ الف.
۲۰. تذکرةالاولیاء چاپ‌نیکلسن، ج ۲، ص ۳۱۱.
۲۱. طرایق‌الحقایق، ج۲، ص ۲۲۳.

زمان مرگ که سوم شعبان ۴۱۲ (۱۲ نوامبر ۱۰۲۱ میلادی)[۲۲] فرا رسید، استاد و راهنمای همان خانقاه بود. برای درک دامنهٔ نفوذ او کافی است بدانیم که شیخ شهیر ابوسعید میهنه‌یی، خرقهٔ خود را از دست او گرفته بود[۲۳] و ظاهراً بعداً نیز اعتبار نظریات سلمی را که در طبقات او درج گردیده بود به رسمیت می‌شناخت.[۲۴] سلمی پس از مرگ، آثار بسیاری پیرامون فلسفه و تاریخ تصوف به‌جای گذارد که ما دربارهٔ یکی از آنها در بالا سخن گفته‌ایم. درمیان آثار او، طبقات الصوفیه[۲۵] که مجموعهٔ زندگینامهٔ مشایخ است، اهمیت بسیاری دارد. حاجی خلیفه سیزده اثر دیگر او را نیز نام برده است، اما من به‌آنها کاری ندارم، زیرا ل. ماسینیون خبرهٔ بزرگ تصوف وعده داده است شرح جامعی دربارهٔ سلمی همچون نظریه‌پرداز تصوف بنگارد.[۲۶]

برای شرح تفسیری که موضوع اصلی این نوشته است، پیش از همه باید بگویم که سلمی در این اثر اندیشهٔ خودرا نشان نداده وکاملاً همچون ناقل تفاسیر دیگران جلوه می کند. کتاب سلمی به معنی کامل کلمه، تفسیر نیست بلکه مجموعهٔ بزرگی است که به‌نحوی سخنان مشایخ مشهور را با آیات معینی از قرآن پیوند می‌دهد. در برخی از این سخنان، واقعاً متن قرآن تفسیر می‌شود و پاره‌یی دیگر پیوند بسیار سستی با آن دارند. چنانچه در قرآن فعل توکل به کار رفته است و سلمی سخنانی را نقل می کند که توضیحی بر اصطلاح فنی توکل هستند و بیشتر آنها از مفهوم اصلی قرآن بسیار دوراند. هدف سلمی این نبوده که تفسیر کاملی بر همهٔ قرآن بدهد، بلکه او آن آیات و یا حتی درستتربگوییم بخشی از آیاتی را انتخاب می کند که بتوان سخنانی از مشایخ درمطابقت با آن برگزید. متن، شالوده‌یی است برای توزیع مطالب و امکان می‌دهد که مطالب را به ترتیبی در آورد که بهره بردن ازکتاب، آسان شود. ضمناً در این ترتیب دقت خاصی به کار نرفته و توضیح اصطلاح واحدی، گاه در تفسیر چند سوره پراکنده است و این البته در صورتی است که واژه‌یی که شالوده‌یی برای ساختن تعبیر بوده، چند بار در

۲۲. در این مقام باباکوهی جانشین او شد. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۲۶۹ و مقالهٔ نگارنده دوغزل باباکوهی شیرازی.

۲۳. بنگرید: شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید و سلمی (ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۳۳۷.)

۲۴. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۴۱۰.

۲۵. شرح نسخه‌خطی را بنگرید: *Catalogus*, P. 438 b, No 961

۲۶. Massignon, *Quatre textes*, P. 10. نیز مقابله شود با: *As-Sulami' S Risalat*, S. 157.

متن دیده شود. در مورد برخی‌از سوره‌ها (۸۶،۱۰۵ و ۱۰۶) اصولاً توضیحی نیست و در این صورت، سلمی تنها عنوان سوره را می‌آورد و بی‌درنگ به‌سورهٔ بعدی می‌پردازد. به‌گفته‌یی دیگر، ما دراینجا همان اصلی را می بینیم که در تفسیر سهل، که ذکرش آمد، دیده‌ایم . با دلایل کافی می‌توان چنین پنداشت که تفسیر الواسطی که از لحاظ زمانی پس از تفسیر سهل بوده همین ترتیب را داشته، زیرا سلمی در تفسیر خود از آن تفسیر بسیار سودجسته‌است. تقریباً در هر قطعه‌نام الواسطی‌یا نام پیشینیان او ابن‌عطا و سهل‌تستری به‌چشم می‌خورد و اینجا می‌توان با اطمینان کامل چنین نتیجه‌گیری کرد که سلمی کوشیده است آثار این مؤلفین کهنتررا غنی‌تر سازد و بسط دهد و در عین حال شیوهٔ آنها را نگاهداری کند.

برتری‌او بر این سه مؤلف، رنگ خاصی به‌این اثر می‌بخشد. به‌یاد بیاوریم که ابن‌عطا که نام کامل او ابوالعباس احمدابن سهل‌ابن عطا الآدم الآملی (متوفی به‌سال ۳۰۹ هجری /۲۲ — ۹۲۱ میلادی) است، یگانه مدافع حلاج در برابر حمید وزیر بود و در اثرضرباتی که هنگام این دفاع بر او وارد شد، جان سپرد.[۲۷] از سویی دیگر الواسطی شاگرد جنید و نوری، طبق‌گمان ل .ماسینیون همان محمد ابن عبدالله‌الهاستمی (متوفی پس از سال ۳۲۰ هجری / ۹۳۲ میلادی) گردآورندهٔ آخرین آثار حلاج (از جمله کتاب طواسین او) است که در اهواز و بصره در رأس همهٔ حلاجیه بوده است.[۲۸] از اینجا روشن می‌شود که بخش بزرگ تفسیر سلمی به‌اندازهٔ زیادی زیر تأثیر تعلیمات حلاج بوده است. با پدیدار گردیدن سخنان خود حلاج، این‌گفته روشنتر می‌گردد، اما نام کامل او نمی آید و با نام نامشخص‌الحسین تعویض می‌شود.[۲۹] پا به پای مکتب حلاج، سایر صوفیه عراق نیز البته به‌اندازه‌یی کمتر از آن، معرفی شده‌اند. غالباً سخنان‌جنید و سلیمان درانی دیده می‌شوند و اند کی کمتر ازآن، نقل قولهایی از شبلی است. اگرسلمی تنها همین مؤلفان را شامل تفسیر می کرد و به‌مجموعهٔ سخنان مشایخ مکتب عراق اکتفا می‌ورزید، بازهم اثر او برای ما ارزشی بسیار می‌داشت. اما سلمی‌گامی فراتر نهاد و مکتبی دیگر — یعنی مشایخ خراسان را نیزکه مرکزشان در نیشاپور بود و در پایان سدهٔ سوم هجری به‌پیشرفت درخشانی دست یافته بودند —

27. Massignon, *La Passion*, P. 43 Sq. 28. ibid., P. 813

۲۹. این سخنان را ماسینیون جداکرده‌است. بنگرید:
Massignon, *La Passion*, Bibl., No 170 d.

شامل این اثر کرد. خود او به‌این مکتب وابسته بود و از این رو بدیدار شدن سخنان آموزگاران و پیشینیان او را باید کاری طبیعی دانست. سلمی با نهادن اساس کار خود بر آثار عرافیها که تعلیمات حلاج شالودهٔ آن را تشکیل می‌داد، می‌خواست آن آثار را اصلاح کند و بدین منظور سخنان نیشابوریها را نیز که در تفسیر او مقام شامخی دارد، به‌این تفسیر وارد کرد. درباز نمودن مکتب خراسان ژرفتر نمی‌شویم[۳۰] و تنها گرایش تند آن را به ملامتیه که بزرگترین ویژگی آن بود، خاطرنشان می‌سازیم. نمایندگان بزرگ این مکتب یعنی ابوحفص الحداد، حمدون القصار و ابوعثمان الحیری همواره در نیشابور می زیستند. نامهای این مشایخ در اثر سلمی بارها دیده می‌شوند و ما از این رهگذر مطالب پرارزشی به‌دست می‌آوریم که بازماندن آن را تا روزگار خود. تنها مدیون سلمی هستیم، زیرا می‌دانیم که مکتب ملامتیه بس از خود آثار ادبی به‌جای نگذاشته است. سخنان حکمت آموز بنیانگذاران این مکتب شالودهٔ تعلیماتی را که سلمی ترویج می‌دهد، بی‌ریخته است و به‌همراهی آنها سایر شخصیتهای این گروه نیز نمایان می‌گردند. از جمله، بخشهایی از اثر شاه ابن شجاع الکرمانی نخستین آموزگار ابو عثمان الحیری که نشان می‌دهد کار به‌ترتیب در آوردن اصطلاحات صوفیه در پایان سدهٔ چهارم هجری چه بیشرفتی داشته است، بسیار در خور نگرش است. سخنان حکمت‌آموز نصرآبادی، آموزگار سلمی نیز جای نمایانی دارد و با وجود قلت، توجه را به‌اهمیت خود برمی‌انگیزد. سخنان اسمعیل‌ابن نجید نیای سلمی نیز گهگاه آمده است و البته او در بیشتر موارد در نقش ناقل است و سخنان خود او بسیار اندک.

بدین‌سان مطالبی که سلمی‌آورده است یکپارچه نیست و در یک زمان بازتابی از دوجریان است. مطالعه و بررسی این اثر امکان می‌دهد که تجسم درستی‌از شیوهٔ‌اندیشیدن صوفیه‌خراسان‌درسده‌های سوم وچهارم‌هجری داشته باشیم. اگرتوجه کنیم که این دوران چه اهمیتی در تاریخ تصوف در ایران و از این رهگذر برای همهٔ شعر تصوف ایرانی[۳۱] داشته است، اهمیت بزرگ این مجموعهٔ سلمی برای

۳۰. تاریخ پیدایش و ویژگی این مکتب در پژوهش نگارنده پیرامون دیوان باباکوهی به اجمال آمده است.

۳۱. ارتباط نخستین شعرای تصوف ایران را بامکتب خراسان می‌توان‌امری بدیهی دانست.

ما روشن می‌گردد. مسأله ارتباط میان مکتبهای خراسان و عراق، سخت خواستار حل خویش است. هنگام‌گذار به شعر تصوف، دیگر حق نخواهیم داشت به‌جهات بیرونی آن بسنده‌کنیم، بلکه باید در ژرفای آن رخنه‌کنیم و در فراسوی پوستهٔ سیماهای نمادی، مضمون اندیشهٔ آن را بیابیم. تنها زمانی چنین کاری خواهیم‌کرد که بتوانیم به‌دقت جریانهای‌گوناگون تصوف را از یکدیگر باز شناسیم و بدانیم که چه اصولی را نمایندگان‌گوناگون تصوف به‌نظریات اصلی آن وارد کرده‌اند. تفسیر سلمی، که چاپ‌آن را می‌توان یکی از وظایف تأخیرناپذیر در بررسیهای اسلام‌شناسی دانست، در این‌کاردشوار ازکتابهای راهنما خواهد بود. ممکن است هنگام چاپ این‌متن، نسخهٔ‌خطی بالا که چندان‌کهن‌نیست، نتواند نقشی پراهمیت داشته باشد، اما باتوجه به نبودن نسخه‌هایی دیگر از این اثر در گنجینه‌های کتب اروپا، نمی‌توان آن را از نظر دور داشت.

نورالعلوم

زندگینامهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی

۱. مقدمه

مطالعه و بررسی تصوف دراروپا بیش‌از یکصد سال پیش آغاز شده است.[۱] کارهای ف. تلوک تصویر ساخت عظیم فلسفی را که در فراسوی شعر فارسی پوشیده مانده بود، به‌روی خاورشناسان گشود. از آن زمان تاکنون تصوف و از جمله اشعار صوفیان ایرانی، همواره مورد توجه بوده و ادبیات مربوط به‌تصوف، سخت‌گسترش یافته است. اما به‌رغم توجه‌بسیاری که‌خاورشناسان معطوف کرده‌اند. مسألهٔ تصوف—پدیدهٔ پیچیده‌یی که تأثیر بزرگی بر سر تا پای دنیای اسلام گذاشته است—هنوز از حل نهایی بسیار دور است. کارهای خاورشناسان از یکسو درچاپ متون و ترجمه‌های آنها نمودار شده است و ضمناً بایدپذیرفت که تاکنون حتی‌یک‌صدم آثار بزرگ از این‌دست چاپ نشده است و از سوی دیگر هرچندگاه تلاش ورزیده‌اند که توصیفی کلی از تصوف به‌دست دهند و ماهیت آن را به اجمال بازنمایند. مؤلفان چنین بررسیهایی، تنها یک اثر مشخص تصوف را در پیش روی‌گرفته و با تکیه به‌آن تلاش کرده‌اند ویژگی فردی نگارندهٔ این‌اثر راکنارگذاشته و نقشهٔ کلی فلسفهٔ تصوف را همچون فلسفه‌یی معین ترسیم کنند. نتیجهٔ به‌دست‌آمده، یکسان و بدون تغییر بود و نقشهٔ ترسیم شده نقشه‌یی بود تجریدی و انتزاعی‌که یافتن موارد انطباق واقعی آن درادبیات صوفیه امکان نداشت. دلیل این کار درسوءتفاهمی نهفته است که خاورشناسی اروپا هنوزهم از آن رهایی نیافته است. گمان می‌بردند که تصوف مکتب یگانه‌یی است‌که برخی نمایندگان تصوف درآن تغییراتی جزیی وارد کرده‌اند. این عقیده، دیر زمانی فرمانروایی داشت تا این که ایرانشناسان انگلیسی (ر. نیکلسن

۱. نگارش این بخش درسال ۱۹۲۷ به‌پایان رسیده است. ه. ت.

و ا. براون) به‌این‌فکر رسیدند که تصوف را دست کم می‌توان به‌دو دوره تقسیم کرد: دوران نخست، یعنی دوران طرح عملی تعلیمات، که تقریباً تا سدهٔ دوازدهم میلادی (ششم هجری) ادامه دارد ودوران پسین یعنی دورانی که تعلیمات تصوف تکامل یافته و معیارهای طی طریقت را که صوفیان نخست طرح کرده بودند، در پرتو خود گرفته است.

این تقسیم، گام‌چشمگیری است به پیش. بااین همه، به‌هیچ روی نمی‌توان آن را حل قطعی مسأله به‌شمار آورد. پابه‌پای پیدا شدن مطالبی تازه‌تر و بهره‌گیری از آثار بیشتر ادبیات تصوف روشن گردید که این تقسیم در برابر انتقادتاب مقاومت ندارد. دیدیم که نمایندگان همان نخستین دوران آغاز تصوف، دارای نظریاتی فلسفی بوده‌اند و از سوی دیگر طرح‌معیارهای عملی، پس از سدهٔ دوازدهم میلادی نیز باهمان شدت سده‌های نهم و دهم میلادی ادامه می‌یابد. به‌جای‌آن، تقسیم دیگری مورد توجه قرارمی‌گیرد که پیشتر در اثر نبودن مطالب لازم، علم، یارای تعیین آن را نداشت. این تقسیم، همانا تقسیم تصوف است به‌مکتبهای گوناگون که تا اندازه‌یی به‌یکدیگر وابسته بوده‌اند ودر عین حال پیوسته با یکدیگر مناظره داشته‌اند.

همهٔ این مکتبها در پرتو زمینه های فلسفی، که تنها دستاورد تصوف نیست بلکه ثمرهٔ کوشش فقهای اسلامی نیزهست، ساخت ویژه‌یی از خود دارند که غالباً چندان با هم تفاوت دارند که وجوه اشتراک ناچیزی که هنوز در تعلیمات آنها برجای بود، بطور قطع درپس پردهٔ دومین‌لایه که از سرچشمه های‌گوناگون به‌تصوف رخنه کرده بود، پنهان گردید. از اینجا روشن می‌گردد که چرا نخستین تلاشهای پژوهشگران برای ترسیم نقشهٔ کلی تصوف با ناکامی ناگزیر روبرو گردید. آنها با دور ساختن جزئیاتی کـه‌از نظر آنها در درجـهٔ دوم اهمیت قرار داشت، می‌بایست در نتیجه تنها آن اصول کلی را نگاهدارند که مبهم و نامشخص بوده و اهمیت مطلق آنها برای‌علم ناچیز است.[۲]

پابه‌پای چاپ مهمترین منابع‌آغازین که تا روزگارما رسیده است، بیشتر قانع می‌شویم که اکنون دیگر باید زمینهٔ تصوف یگانه را حتی‌همچون نظریهٔ لازم برای کار

۲. ضمناً بخش بزرگ این اصول، مطابق باالهیات جذمی اسلامی‌است وبه‌هیچ‌روی نمی‌توان آنهارا ازویژگیهای خاص تصوف دانست.

پژوهش، کنارگذاشت زیرا این زمینه نه‌تنها ما را به‌پیش نمی‌برد، بلکه برعکس، یکی از بزرگترین موانع در ارزیابی پدیدهٔ مورد توجه ماست. روشن‌شدن این واقعیت تأثیر سریعی بر کار اسلام‌شناسان گذاشت. ل. ماسینیون در تجربهٔ خوددر تهیهٔ واژه‌نامهٔ اصطلاحات فنی تصوف[۳] و ویژه‌نامهٔ بزرگ پیرامون شخصیت و تعلیمات حسین‌ابن‌منصور حلاج[٤] تلاش ورزیده است تا گروهبندی اصلی صوفیه سده‌های نخستین را مشخص سازد. م. هورتن ضمن انتقاد از ترجمه‌های ماسینیون سه‌گونه صوفی نخست (حلاج، بایزید بسطامی، و جنید)[۵] را معین کرد و نشان داد که در تعلیمات آنها تأثیر مکتبهای فلسفی هند وجود دارد.[٦]

اما اگر در عراق که زادگاه تصوف‌تازی است میان شخصیتهایی که پس از آن در زمره صوفیه به‌شمار آمدند، اختلاف‌نظرهای محسوسی پدید آمد، این اختلاف‌نظرها هنگام استوارشدن تعلیمات صوفیه برزمینه‌یی ایرانی، باشدتی‌بیشتر جلوه نمود. فعالیت صوفیان ایرانی به‌پیدایی مکتب تازهٔ تصوف خراسان انجامید که مهمترین مرکز آن طی مدت سه سده شهر نیشابور بوده است.

طبیعی است که این مکتب از مکتب عراق سرچشمه گرفته بود و با حلقه‌های محکمی با آن مکتب پیوند داشت. با این همه، مکتب نیشاپور در میانهٔ سدهٔ دوم‌هجری، نظرات ویژهٔ خودرا طرح‌می کند، که این‌مکتب را ازمکتب عراق سخت متمایز می‌سازد. تعلیمات مربوط به ملامت[۷] را می‌توان بزرگترین ویژگی نخستین صوفیهٔ نیشاپور دانست که برخی نمایندگان صوفیان نیشاپور با خشونت و تندی خارق‌العاده‌یی آن راطرح کرده بودند و اثر آن تقریباً برهمهٔ صوفیهٔ خراسان تا سده‌های نزدیک دیده می‌شود. سپس پدیدهٔ عکس آن به‌چشم می‌خورد —تأثیر

3. Massignon, *Lexique* 4. Massignon, *La Passion*

۵. بنگرید: Horten, *Indische Strömungen*

۶. باوجود پذیرفتن‌اهمیت بسیارمسائلی که م.هورتن مطرح کرده است، مشکل بتوان آخرین اصول‌آن را اثبات شده‌دانست. کاراو درمعرض انتقاد شدید گ. شدر قرار گرفت و ضمناً مناظره بعدی طرفین در شکلی جریان یافت که خارج از چهار چوب انتقاد علمی است.

۷. نخستین نطفه‌آن را می‌توان نزد صوفیه عراق دید. چنانچه در تعلیمات فضیل‌ابن عیاض برخی‌عناصرآن بی‌تردید هست، تعلیمات ملامتیه تازمان ما بسیار کم مورد پژوهش قرار گرفته است. در مقالهٔ هارتمان ویژگیهای اصلی و دقیقترآن مشخص شده‌است. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

عراق سست می‌گردد و نیشاپور می‌کوشد تعلیمات خود را بیرون از مرزهای خراسان گسترش دهد و با آموزگاران پیشین خود به رقابت برمی‌خیزد.

بدین‌سان، خراسان برای پژوهشگر تصوف دارای اهمیتی در درجهٔ نخست است وپژوهش دربارهٔ مهمترین‌نمایندگان این‌مکتب‌را باید درنخستین‌رده جای داد. و. آ. ژوکوفسکی در کار پژوهش تصوف خراسان، بزرگترین خدمت را به‌اسلام شناسان کرده است. زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر [8] و اثر جامع جلابی[9] بزرگترین نمایندهٔ نظریه‌پردازان خراسان که او چاپ کرده، در برابر پژوهشگران، افقهای کاملاً تازه‌یی گشوده است. زندگینامهٔ ابوسعید، به‌رغم بودن افسانهٔ فراوان در آن،[10] تجسمی از زندگی روزانهٔ صوفی در سدهٔ چهارم هجری (سدهٔ دهم میلادی) به‌دست می‌دهد و نیز امکان می‌دهد که بسیاری از جزئیات زندگی صوفیه که پیش از چاپ این اثر چندان موردتوجه پژوهشگران قرار نگرفته بود، روشن گردد. شناخت شرایط مادی زندگی صوفی خراسانی، بر روانشناسی او روشنی انداخته وامکان می‌دهد بسیاری از ساختهای نظری، که بدون چنین شناختی، از زندگی جدا می‌گردد و نمی‌توان آن را به درستی تعبیر کرد، درک شود. و. آ. ژوکوفسکی در اندیشهٔ آن بود که بجز *زندگینامهٔ ابوسعید*، نقش یکی دیگر از شخصیتهای نمایان صوفیان ایران، یعنی شیخ‌الاسلام عبدالله انصاری را نیز روشن سازد. چنان که از سخنان خود و. آ. ژوکوفسکی بر می‌آید،[11] چاپ *برگزیدهٔ اشعار انصاری* همچون پیش در-آمدی بود که می‌بایست کار جامع‌تری در همان باره از پی آن بیاید. اما این کار انجام نیافت و به‌عقیدهٔ من، دلیل آن را به‌آسانی می‌توان توضیح داد. ژوکوفسکی در نخستین اثر خود دربارهٔ انصاری نشان داد که انصاری به‌شیخ ابوالحسن خرقانی مرشد و آموزگار خود در طریق تصوف سخت وابستگی داشت.

۸. بنگرید: ژوکوفسکی، *اسرارالتوحید*؛ ونیز: *حالات و سخنان ابوسعید*.

۹. ژوکوفسکی، *کشف‌اسرار*.

۱۰. این مطالب نیز در موارد معینی دارای اهمیتی فراوان است. افسانه‌های بسیاری که‌در زندگینامه گردآوری شده‌اند، امکان می‌دهد که پیدایش وبسط افسانه‌های تصوف‌رادنبال کنیم وازآنجا به‌بررسی‌ساخت نگارش سیر صوفیه بپردازیم. بررسی دقیق این‌شکل‌ادبی وجود عناصرثابتی را نشان می‌دهدکه‌بیشترمیراز‌ترکیب‌آنها ساخته می‌شوند وامکان می‌دهدکه‌آنهارا کم‌وبیش دسته‌بندی‌کنیم.

۱۱. ژوکوفسکی، *ترانه‌ها...*، ص، ۱۱۳.

در نتیجه، تنها پس از پژوهش مقدماتی پیرامون فعالیت آموزگار انصاری، دستیابی به نتایجی بیش وکم محسوس دربارهٔ انصاری امکانپذیر خواهد بود.

خوشبختانه، سند بسیار بر ارزشی دوراز گزند روزگار برای ما برجای مانده و آن اثری است ظاهراً از یکی از نزدیکان خرقانی، و شامل روایاتی است که با نام او وابستگی دارد و چند نمونه از سخنان او است. از این اثر که نورالعلوم نام دارد تنها یک نسخهٔ خطی برجای مانده که آن‌هم نقص فراوان دارد و در موزهٔ بریتانیا[12] و همان نسخه‌یی است که متن زندگینامهٔ ابوسعید که در یکی از چاپهای و. آ. ژوکوفسکی منتشر شده، در آن آمده است.[13]

نوشته هایی که پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی بر جای مانده‌اند، نشان می‌دهند که او در نظر داشته متن و ترجمهٔ این مأخذ پراهمیت تاریخ تصوف خراسان را چاپ کند. نوشته های برجای مانده عبارتند از:

۰۱ متن فارسی که از روی متن اصلی با حفظ ترتیب آن رونویس شده و شمارهٔ صفحات نیز به اندازهٔ شمارهٔ صفحات متن اصلی است که هر دو روی آن نوشته شده است. پاره‌یی از متن با مداد وبخشی با جوهر رونویس شده و مسوده است. جاهایی که هنگام رونـویسی مفهوم نبوده — و شمارهٔ آنها فراوان است —خالی مانده و تنها برخی از آنها —به داوری شکل‌ظاهری— دیرتر و احتمالاً هنگام مطالعهٔ دوم نوشته شده است. در بسیاری از جاها، رونویسی نقطه گذاری نشده است. در حواشی، اشاراتی به زندگینامهٔ خرقانی در تذکرة الاولیاء فریدالدین‌عطار شده[14] که درآنجا برخی از سخنان خرقانی که در نورالعلوم است آمده و تا اندازه‌یی کار ناشر را آسانتر می کند.

۰۲ بخشهای کوچک ترجمهٔ فصلهای اول و چهارم و هشتم که آن نیز دستنویس نخست است، زیرا آن جاهایی ترجمه شده که موردتردید نبوده. جاهای تاریکتر، در ترجمه سفید مانده و برای و.آ. ژوکوفسکی دیگر میسر نشده که آن جاهای خالی را پر کند.

۰۳ نسخهٔ عکسبرداری شده از نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا که به‌سفارش و. آ.

12. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

۱۳. یعنی: حالات و سخنان ابوسعید.

۱۴. تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۰۱-۲۵۵.

ژوکوفسکی تهیه و برای چاپ حالات و سخنان ابوسعید از آن بهره‌گرفته شده است.

بدین‌سان آنچه در برابر ما است کاری است که برای نخستین مرحلهٔ چاپ انجام‌گرفته، و نگارنده برعللی که مانع از پایان کار و. آ. ژوکوفسکی شده آگاهی ندارد و ابراز نظر در این باره کاری است بس دشوار. در عین حال، به‌پایان رسانیدن این کار بسیار شایسته است، زیرا بدانگونه که‌در بالا اشاره شد نورالعلوم یکی از مهمترین منابع در بارهٔ تاریخ تصوف خراسان در سده‌های چهارم و پنجم هجری است و نگارنده بادرک دشوار بودن مسائلی که به حل آن دست زده، بر آن شده است تا کار و. آ. ژوکوفسکی را پی‌گیرد. هنگام این کار، دستنویسهای و. آ. ژوکوفسکی یاری بسیاری رسانید اما درعین حال تا اندازه‌یی معین امکان تکیه به‌آنها وجود داشت. جاهای بسیاری که خواندن آنها سخت بود، و در عین حال دشوارترین و نامفهوم‌ترین واژه‌ها و جمله‌ها نیز بودند، بایستهٔ کار بسیار بود. گذشته از این، بدیهی است که‌نخستین دستنویس، از توضیح نهایی متن بسیار دور بوده است. در نوشتهٔ و. آ. ژوکوفسکی غالباً نقطه‌ها درجای خود نبودند که برای‌آغاز کار امری کاملاً طبیعی است. تنها پس از کاری پیگیر، از میان برداشتن دشواریهایی که برخی جملات به همراه داشتند، میسرگردید و سرانجام مفهوم جمله‌ها کامل شد. نبودن نسخهٔ دوم و حال و روز یگانه نسخه خطی که به‌هیچوجه خرسندکننده نیست، به‌رغم تلاشهای بسیار، امکان نداد همهٔ‌جاهایی راکه دچار نقص شده است، بازسازی کنیم. با این همه، نگارنده‌به همین شکل به‌چاپ متن جرأت می‌کند. زیرا از یک سو جاهای بازسازی نشده بسیار کم مانده و از سوی دیگر اهمیت متن اجازه نمی‌دهد این کار به درازا کشد. از این‌گذشته، نمی‌توان امیدوار بود که بزودی نسخهٔ دیگری از این متن که بهتر نگاهداری شده باشد، یافت‌گردد.

من براین باورم که این اثر به‌همین‌شکل‌نیزمی‌تواند سودی‌فراوان داشته باشد. اطلاعات موجود دراثر، امکان می‌دهد که دربارهٔ خرقانی و اهمیت اوبرای‌تاریخ تصوف ایران تجسم روشنی داشته باشیم. گذشته از این، پدیدار شدن متن چاپی این اثر، مورد توجه بسیاری از اسلام‌شناسان قرار خواهد گرفت وشاید با پایمردی چند ایرانشناس جاهایی که نگارنده به‌تنهایی نتوانسته معنی آنها را دریابد، مفهوم گردد.

آثار و. آ. ژوکوفسکی یکی از مهمترین راههایی راکه پژوهش تصوف ایران باید از آن سو برود، معین کرده‌است. ادامهٔ کار او، بابهره‌گیری از دستاوردهای

کنونی خاورشناسی غربی، برای ما وظیفه‌یی است که انجام آن می‌تواند یک سلسله از مسائل بر اهمیت پژوهشهای خاورزمین راحل کند.

این نوشته دارای دو بخش است که از لحاظ حجم با یکدیگر برابر نیستند. بخش نخست، عبارت است از چاپ متن نورالعلوم و ترجمهٔ آن و بخش دوم پژوهشی در بارهٔ زندگی و فعالیت خرقانی که اساساً با تکیه به این متن نگارش یافته و نیز از دیگر ادبیاتی که در دسترس بوده، بهره‌گیری شده است.[۱۵] بدیهی است که این پژوهش، همهٔ مطالب را در برندارد و پاره‌یی از جزئیات را باید فعلاً نادیده انگاشت، زیرا در وضع کنونی پژوهشهای تصوف، بسیاری از پدیده‌ها را توضیح درستی نیست و آنها تنها پس از سالها کار پیگیر در این رشته، مفهوم خواهند شد.

۲. در بارهٔ نسخهٔ خطی

متن نورالعلوم از روی عکس یگانه نسخهٔ خطی که ج. ریو شرح آن را در فهرست نسخه‌های خطی موزهٔ بریتانیا[۱۶] آورده است، چاپ می‌شود. این همان نسخهٔ خطی است که و. آ. ژوکوفسکی بر پایهٔ آن حالات و سخنان را چاپ کرد و بدین‌سان، گفته‌های ژوکوفسکی دربارهٔ شکل ظاهری متن زندگینامهٔ شیخ ابوسعید، می‌تواند به‌متن ما نیز مربوط باشد. تنها باید یادآور شویم که ژوکوفسکی هنگام چاپ حالات و سخنان در اسرارالتوحید که زندگینامهٔ وسیعتری است، برخی اصطلاحات وارد کرده است، اما ما در اینجا از چنین پشتیبانی‌یی برخوردار نیستیم. یگانه تکیه‌گاه همانا سخنان خرقانی بوده که آن را عطار در تذکرةالاولیاء نقل کرده است. اما چون عطار تنها بخش نسبتاً کوچکی ازمطالب نورالعلوم را نگاهداری کرده است، چنین تکیه‌گاهی برای‌آماده ساختن کامل متن کافی نیست.

برای باز نمودن رسم‌الخط و ویژگیهای زبانی نسخهٔ خطی باید موارد زیر را یادآور شوم.

الف. رسم‌الخط

۰۱ نوشتن شناسهٔ فعل دوم شخص جمع همراه به‌شکل یت ــ:

۱۵. بخش دوم چاپ نشد ونسخهٔ خطی‌آن نیز دربایگانی یوگنی‌برتلس یافت نگردید.ه.ت.

16. Rieu, *Catalogue*, P. 342 a.

درویش کراکوییت (ورق۳ الف)،ـ ازپیش برکیریت (ورق ٤ الف)،ـ بدهیت (ورق ٥ ب)، ـ مکنیت (ورق ٥ ب)، ـ همی‌نکریت (ورق ٥ ب)، ـ بیاییت (ورق ٥ ب)، ـ شویت (ورق ٦ الف)، ـ یاد داریت (ورق ٨ الف)،ـ شناسیت (ورق٨ الف)،ـ شما آنچ‌کردیت (ورق۳ ۱ الف)، ـ خریدیت (ورق ٤ ۱ الف)،ـ بازکردیت (ورق ٥ ۱ ب)، ـ آمدیت (ورق ٥ ۱ ب)، ـ دانیت (ورق ۱ ۲ الف)،ـ بکوییت (ورق ۱ ۲ الف)، ـ برخوانیت (ورق ۱ ۲ الف)، ـ خاموش باشیت (ورق ۱ ۲ الف)

۲. مصوت بلند به جای مصوت کوتاه در نگارش برخی واژه‌ها، چنانچه: فریشتگان (ورق ۳ ۱ الف)، ـ دیه (ورقهای ٥ ۱ ب و ۱ ۲ الف)،ـ فاریغ (ورق ٦ ۱ ب) که به‌همراه آن فارغ نیز آمده‌است.

۳. نوشتن اضافه پس از بیصدای (بی‌آوای) پایان واژه به یاری ی ـ: نشانی دی (ورق ٤ ب).

۴. نوسان در رسم‌الخط که، که گاهی به‌شکل کنونی وگاهی به شکل کهن کی آمده است.

ب. ویژگیهای دستوری

۱. به کار بردن «را».

الف. بامبتدا: خادم را کفت (ورق ۳ ۲ الف) که در آنجا خادم مبتدا و کفت خبر است.

ب. با حروف اضافه:

۱. باین ملایکه‌را کوید: به(ورق ٦ الف)

۲. از ترس خداوند را: از(ورق ٦ الف)

ج. با افعال دارای ساخت بدون شخص*

وی را آرزوی تو کند (ورق ۷ الف)

مرا آرزوی... کرد (ورق ٨ ب)

عمی را کرسنه شد (ورق ۱٥ الف)

احمد را آرزوی می کرد (ورق ۹ الف)

* این عبارت عیناً ترجمهٔ روسی آن است که مترجم معادل آن را در دستور زبان فارسی نتوانست بیابد.ـم.

۲. جدا شدن پیشوند می از فعل به وسیلهٔ مفعول:
میمزد دهی (ورق ۹ الف).
۳. به کار بردن پیشوند می در ماضی بعید:
میشده بود (مقابله شود با عطار تذکرةالاولیاء ص ۲۰۱).
۴. همخوانی نداشتن فرد وجمع مبتدا با خبر:[۱۷]
شما... کرده است (ورق ۱۲ ب)
۵. به کار بردن مصدر مرخم در موارد غیر عادی، از دو فعل که با حرف و به یکدیگر عطف داده شده‌اند. تنها فعل نخست دارای شناسه است و فعل دوم در شکل مصدر مرخم باقی مانده است:
درپیچیدم و بخفت (ورق ۹ ب)
میآمدم و کفت (ورق ۱۲ الف)
آوردندند و نهاد (ورق ۲۲ ب)
۶. به کار بردن فعل داشتن برای نشان دادن کاری که هنگام عمل فعل انجام می‌گیرد (کاربرد همانند آن در زبان گفتار امروزی فارسی ایران هست): داشتم برداشت (ورق ۱۲ الف).
۷. مفعول برای نشان دادن جهت با فعل آمدن. (در زبان گفتار امروزی نیز به کار می‌رود):
خانقاه آمد (ورق ۲۳ الف).
۸. به کاربردن حرف اضافهٔ بر به‌جای از:
برچه — از چه (ورق ۵ الف).
۹. به کار بردن اسم مصدر با انی به‌جای شکل معمولی با ش:
خواهانی خواهش (ورق ۱۲ ب).
۱۰. به‌کار بردن غیر عادی یای تنکیر:
هیچ اندی (ورق ۱۲ ب).

د. ویژگیهای واژگانی:

در واژه‌ها انحراف ویژه‌یی از کار برد امروزی دیده نمی‌شود بجز واژهٔ

۱۷. شاید همچون متعدی کهن تقسیم می گردد.

کلان که اهمیت کهن خود را (بزرگ، بزرگسال، پیر) نگاهداشته است و نیز کلانتر (ورق ۱٤ الف) به معنی ارشد (بدانگونه که تاجیکان امروز به کار می‌برند). پدیدار شدن بر رسیدن ــ پرسیدن= بر رسند (ورق ۱۱ ب) مورد تردید است.

ای وولرس در واژه‌نامهٔ مشهور خود این شکل را آورده است اما همهٔ نمونه‌هایی که او می‌آورد تنها از شعرگرفته شده که شکل دستوری آن می‌تواند بنابرضروریات بحر شعری تغییر کند. از این رو، پافشاری در بودن چنین‌شکلی در متنی که در نثر آن هنر به کار نرفته است، بسیار دشوار می‌نماید. مفهوم جمله ایجاب می‌کند که در این‌جا فعلی با همین معنی و یا مانند آن باشد، اما نسخه خطی چندان نقص دارد که نمی‌توان برای چنین مفهومی پافشاری کرد.

در پایان باید تنها یادآور شد چنانکه و. آ. ژوکوفسکی نیز خاطرنشان ساخته است، در نسخهٔ خطی تفاوتی میان پ و ب و چ و ج نیست، اما ذ پس از صدادارها (حروف آرایی) به کار نمی‌رود.[۱۸]

۳. سبک

دربارهٔ سبک این اثر باید گفت که آنچه پیش از همه به‌چشم می‌خورد، سادگی شگفت‌آور آن است. هیچ تلاشی برای اصلاح متن از جانب مؤلف دیده نمی‌شود. بیشتر جمله‌ها کوتاه و بریده هستند و پیوند میان آنها بسیارسست است. عبارات سخت فشرده است و هنگام ترجمه باید از واژه‌هایی برای تکمیل مفهوم کارگرفته شود که بدون‌آنهامعنی‌متن اصلی‌را نمی‌توان‌گردانید. ساخت جملات به هیچ روی درست نیست. آوردن فعل درپایان جمله که نثرنویسان کلاسیک کمترآن را نقض می‌کردند، تقریباً مراعات نمی‌شود. در این مورد همانندی بسیاری با زبان‌گفتار کنونی ایران به

۱۸. باید این‌را نیز یادآور شوم که اوراق نسخهٔ خطی دریکجا جابه‌جا شده‌است. زندگینامهٔ ابوسعید که به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی چاپ شده است ازورق ۱۷ب آغاز می‌گردد و تاورق ۲۰ب ادامه‌دارد، درورق ۲۱ الف دوباره نورالعلوم آغازمی‌گردد وتاورق ۲۴ب ادامه می‌یابد و سپس باید ورق ۱۷ الف راکه پایان نورالعلوم است، درآنجا گذاشت.

چشم می‌خورد.

تفاوت در نقل مستقیم سخنان حکمت‌آموز با جمله‌های خبری بسیار چشمگیر است. هرچند سخنان نقل شده نیز بسیار ساده هستند، اما ترکیب آنها کاملتر و شکل آنها بدیع‌تر است. در نتیجهٔ تأثیر کلی سبک اثر، این گمان پیش می‌آید که مؤلف آن مردی است که در زیروبمهای کار ادبی ورزیدگی ندارد و دربارهٔ دیده‌ها و شنیده‌های خود با همان زبان ساده‌ای که در زندگی روزمره به کار می‌برده است، حکایت می‌کند. سبک مؤلف نورالعلوم از لحاظ ویژگی خبری یادآور سبک بیهقی تاریخ‌نگاراست با این تفاوت که تاریخ‌نگار غزنویان، هنگام‌سخن با زبانی ساده‌و به‌رغم کم‌توجهی به ریزه کاریهای سبک (که در زمان او بوده است)، مهارت زیادی به کار برده، و برزبان بخوبی تسلط دارد، اما در نورالعلوم زبان بر مؤلف چیره است و برای برگرفتن دشواریهایی که درسر راه او هستند و برای بازگو کردن روشن اندیشهٔ خود، هیچ تلاشی نمی کند.

۴. ساخت

آنچه دربارهٔ سبک گفتیم شامل ساخت اثر نیز هست. متن به ده فصل نابرابر بخش می‌شود که میان آنها پیوندی نیست وترتیب آنها یکسره تصادفی است. فهرست فصول که در آغاز کتاب آمده، چنین است:

۱ـ در سؤال و جواب، ۲ـ در وعظ و نصیحت، ۳ـ در احادیث رسول علیه‌السلام، ۴ـ در لطفی که خدای تعالی با وی کرد، ۵ـ در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است، ٦ـ درهیجان وی، ۷ـ در وحی القلوب، ۸ـ در مجاهدت، ۹ـ در حکایت وی؛ ۱۰ـ در کرامات وی.

فصل نخست شامل پرسشهای گوناگونی در بارهٔ احکام اصلی تصوف از شیخ و پاسخهای وی به این پرسشها و نوعی فتوای صوفیه و نظریاتی کوتاه است که بیشتر آنها در پوششی از سیماهای تخیلی هستند. پرسشهای خود خرقانی از دیگر مشایخ و پاسخهای آنها نیز هست. احتمالاً خرقانی در مواعظ خود به توضیحاتی که

آموزگارانش داده‌اند، تکیه می کرده است.

فصل دوم از لحاظ محتوا به‌فصل نخست بسیار نزدیک است اما در اینجا شکل پرسش و پاسخ نیست و تلاشی هم برای فورمولبندی فشرده نشده است. این فصل، قطعه هایی‌از مواعظ است و در نتیجه همهٔ ساخت آن را می‌توان ساختی اخلاقی و آموزنده نامید.

فصل چهارم دربارهٔ سخنانی است که سرشت ولی و یا انسان کامل را روشن می‌سازد. بی‌شک خرقانی برخی از ویژگیهای ولی را به خود نسبت می‌دهد و عنوان فصل در لطفی‌که خدای تعالی یاوی کرد دلیل آن است.

فصل پنجم شامل رازونیاز است که گاهی به‌شکل گفتگو با خدا (مناجات) وگاه به‌شکل دعا است. این بخش برای کسی‌که در تاریخ ادبیات ایران کار می کند بسیار درخورنگرش است، زیرا نشان می‌دهد که سرچشمهٔ مناجات پرآوازهٔ عبدالله انصاری شاگرد خرقانی، درکجاست.

فصل ششم را می‌توان گفت که قطعه‌یی نمونه است و تنها شامل دو سخن حکمت آموز که مربوط به وجد ولی است.

فصل هفتم از لحاظ شکل خود بسیار شایان توجه است. این فصل شامل ندای‌خداوند به خرقانی است و او این ندا را به‌یاری دل‌خود می‌شنود، وهمانند گفتگویی است در تنهایی و با خویشتن و همهٔ آنها با این جمله آغاز می‌گردند که خداوند بر دل من ندا کرد... و جز اینها.

فصل هشتم سخنانی‌است که نمایانگر کردار صوفیان است. این فصل، پر از اصطلاحات ویژهٔ صوفیه است و شامل جزئیاتی بسیار در خورنگرش از زندگی صوفیه.

فصل نهم شامل احادیث صوفیه یعنی‌سخنان مشایخ نامی است که خرقانی آنها را بازگو کرده است. در اینجا یادآوری این نکته جالب است که سخنان بایزید مشهور در ردهٔ نخست جای دارد و با آن که خرقانی پس از مرگ او به‌دنیا آمده و خرقهٔ خودرا از ابوالعباس قصاب، که شیخی کم آوازه بود، دریافت کرده است، او را پیر خود می‌شمرده است. ارتباط بین خرقانی و بایزید یکی از جالبترین مسائل در تاریخ دوران آغاز تصوف است که بایستی توجهی بسیار جدی به‌آن معطوف شود، زیرا این ارتباط به پنهانی‌ترین ژرفنای روانشناسی صوفیه روشنی می‌اندازد.

این سخنان گذشته از اهمیت بسیاری که برای زندگینامهٔ خرقانی دارند برای دقیقتر شدن تصورات ما دربارهٔ بایزید که یکی از جالب توجه‌ترین شخصیتها در میان‌صوفیه خراسان بوده است، دارای اهمیتی است بازهم بیشتر.[۱۹] احادیث خرقانی بسیارگونه‌گون است. گاه سخنانی‌است کوتاه و گاهی حکایتی‌است با مضامینی بینهایت تخیلی.

سرانجام، فصل بیان (دهم) است که در نسخه خطی ما دارای شماره نیست و شامل صحنه‌هایی از زندگی خرقانی است که با یکدیگر پیوستگی ندارند و بدینسان همانند قطعه‌های جداگانه‌یی هستند که انباشته از خیالبافیهایی پیرامون زندگینامه‌اند.

فصل سوم شامل روایاتی است که خرقانی در بارهٔ پیامبر نقل کرده، و در نسخهٔ خطی ما ازقلم افتاده است.

در عنوان نسخهٔ خطی، همهٔ کتاب همچون «برگزیده‌یی از نورالعلوم» (منتخب من کتاب النورالعلوم) توصیف گردیده است. اکنون دشوار است که بگوییم این عنوان به‌معنی برگزیده‌یی از برخی فصول است، یا این که همهٔ فصلها باقی مانده و از هرکدام جالبترین بخشها انتخاب شده و یا سرانجام این اشاره‌یی به‌نبودن فصل سوم است. کوتاه بودن غیر عادی پاره‌یی از فصلها (ششم، هفتم و هشتم) را ممکن بود همچون اثبات این نکته ارزیابی کرد که در برابر ما قطعه‌هایی از هر فصل قرار دارد و حذف کامل فصل سوم کاملاً تصادفی بوده است. اما بی‌شک نمی‌توان گفت که ترتیب دهندهٔ این قطعه‌ها در کار خود از سیستم معینی پیروی کرده است. گمان نمی‌رود که او در برگزیدن قطعه‌ها اصول مشخصی را رعایت کرده باشد و بیشتر باید چنین پنداشت که او از متن اصلی، آن بخشهایی را اقتباس کرده، که به‌نظر او مهمتر

۱۹. در این اواخر شخصیت بارز بایزید مورد توجه بسیار خاورشناسان غرب قرار گرفته است. مثلاً ماسینیون تلاش ورزیده است که احکام اصلی تعلیمات او را مشخص کند. (بنگرید: Massignon, *Lexique*, P. 243 sq.). ترجمه‌های او از سخنان بایزید مورد انتقاد شدید هورتن قرار گرفت (Horten *Indische Strömungen*, H. I). کار م.هورتن نیزبنوبهٔ خود بامخالفت سخت شردر روبرو شد. م. هورتن در اثر خود *Indische Strömungen*, H. II به شردر پاسخ داده، اما لازم ندیده است که وارد جزئیات شود و تنها به‌این اشاره بسنده‌کرده که شردر از اثر او چیزی درک‌نکرده‌است.

بوده و یا توجه او را بیشتر جلب کرده است. ارتباط میان بخشهای جداگانه به‌این شکل است که چنانچه مؤلفی هنگام مطالعهٔ کتاب، آن قسمتهایی را که به‌سببی مورد پسند او افتاده است بدون توجه به‌نگاهداری خطوط اساسی، برای بخاطر سپردن، یادداشت کرده باشد.

اما بی‌تردید اثری که در برابر ما است بخشی از برگزیده و قطعه‌های متن بزرگی است که زمانی وجود داشته است. درحال حاضر حلقه‌های پیوند در دست نیستند و بخشهای باقیمانده تنها با یگانگی موضوع و پراکندگی کامل بیرونی به یکدیگر پیوستگی دارند. تقریباً از بسیاری از سخنان خرقانی که در اثر عطار بر جای مانده وکتاب ما از آن بی‌بهره است، می‌توان داوری کرد که متن بزرگ نورالعلوم وجود داشته است. البته دشوار است که با اطمینان خاطر بگوییم مأخذ عطار متن کامل نورالعلوم بوده است، اما سبک سخنان خرقانی و حکایاتی که او نقل کرده با متنی که تا زمان ما برجای مانده مطابق است و این‌گمان را پدید می‌آورد که عطار با یکی از روایات این اثر آشنا بوده است. در اثر عطار بطور کلی تفاوت در حکایات و افسانه‌ها به‌چشم‌می‌خورد و ظاهراً عطارسبک آنهارا تغییر داده‌است. ولی برعکس، سخنان‌گهگاه واژه به‌واژه با هم همخوانی دارند. در هرصورت، مسألهٔ منابع عطار بینهایت پیچیده است و اشاره به‌آن در اینجا بی‌مورد. زیرا با موضوع ما ارتباط مستقیمی ندارد.

۵. مؤلف

از عنوان نسخهٔ خطی نورالعلوم یعنی «...من کلام الشیخ ابوالحسن الخرقانی» چنین برمی‌آید که کتاب از خود خرقانی باید باشد. اما نمی‌توان اطمینان داشت که این اثر را به راستی خود شیخ نوشته باشد. در متن کوتاهی که ما چاپ می‌کنیم این نکته خاطرنشان می‌گردد. زیرا نقل سخنان خرقانی همواره با این واژه‌ها آغاز می‌شود که شیخ چنین‌گفته است و یا می‌گوید. ممکن بود چنین پنداشت که گفت برابر قال عربی‌است ومی‌تواند نه‌تنها نمایشگرآنچه که‌مؤلف شنیده بلکه همچنین

نشان‌دهندهٔ نقل از کتابی باشد. در این مورد نگارنده بیشتر طرفدار این پندار است که این واژه‌ها در متن اصلی بوده و ترتیب دهندهٔ قطعات، آنها را از خود ننوشته است. سخنان، نسبتاً بخش کوچکی از اثر را تشکیل می‌دهند و حکایات مربوط به‌خرقانی و کرامات او بخش بیشتری را. این حکایات بجز مواردی نادر که مستقیماً از زبان خرقانی نقل شده است، از زبان شخص سوم است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی در بارهٔ خود همچون شخص‌سوم سخن گفته باشد و احتمال این گمان که ترتیب‌دهندهٔ قطعه‌ها شخص اول را به‌شخص‌سوم تبدیل کرده باشد از اینهم دشوارتر است.[۲۰] چنان که در بالا دیدیم، ترتیب دهندهٔ قطعات به‌احتمال زیاد مردی بوده‌در کارهای ادبی کم تجربه، و تقریباً نمی‌توان اصلاحات ادبی آگاهانه‌یی را از او چشم داشت.

سپس باید توجه داشت که بخش اعظم حکایت، آشکارا برای بزرگ کردن شیخ در چشم آیندگان بوده و شامل شرح فراوانی در بارهٔ کارهای ماوراءالطبیعه و کرامات شیخ است. مشکل بتوان پنداشت که خرقانی خودش همهٔ اینها را در بارهٔ شخص خودگفته باشد. زیرا اگر خود بزرگ کردن در نزد بسیاری از مشایخ دیده می‌شود، این کار در شکل ندای هنگام وجد و حال جلوه‌کرده است که در آن حالت گویا گوینده در میان نیست و عظمت خود را از زبان یگانه واقعیتی باز می‌گوید (از دید صوفی) که ماوراءالطبیعه است. اما، می‌بینیم که در حکایات، سخت پافشاری می‌شود که خرقانی کرامات خود را پنهان می‌داشته و به‌مریدان خود هشدار می‌داده که در بارهٔ این کرامات سخنی نگویند. از این‌گذشته، درمتن، حکایاتی در بارهٔ مرگ او می‌بینیم که احتمال مؤلف بودن او را کاملاً رد می‌کند.

بدین‌سان، باید نتیجه گرفت که عبارت من‌کلام در عنوان، تنها مربوط به سخنانی است که در این اثر نقل‌گردیده و شخص دیگری را باید مؤلف دانست.

۲۰. ضمناً ابوسعیدابن المنور زندگینامه نویس، ما را آگاه می‌کند براین‌که شیخ‌ابوسعید ابوالخیر در بارهٔ خود همواره از زبان شخص سوم سخن گفته است. زندگینامه‌نویس در همهٔ سخنان اوبرای تسهیل بیشتر شخص سوم را به‌شخص اول تبدیل‌کرده است. درمتن نورالعلوم در یك یا دو حکایت تبدیل نامنظم شخص اول و شخص سوم را به یکدیگر می‌بینیم که می‌تواند اشاره‌یی به‌چنین‌کاری دراینجا باشد. از سوی دیگر می‌دانیم‌که مؤلفان مسلمان تقریباً همواره واژه به‌واژه منابع خودرا باز می‌گویند، آنهارا زیاد وکم نمی‌کنند و به‌هیچ‌روی ترکیب متن را تغییر نمی‌دهند.

متأسفانه تا امروز هیچ امکانی در بارهٔ تعیین نام مؤلف نیست، زیرا در متن هیچ نقطهٔ اتکایی برای این کار وجودندارد. در پایان نسخهٔ خطی آمده است که در شب یکشنبه چهارم ذوالقعدهٔ ۶۹۸ (سوم اوت ۱۲۹۹) کار نسخه‌برداری به‌دست محمد ابن علی‌ابن سلمه، بندهٔ امیدوار به رحمت پروردگار به پایان رسیده است. فعلاً نمی‌توان این مسأله را حل کرد که این محمد، تنها نساخ بوده و یا ترتیب دهندهٔ این قطعات نیز بوده است. اما باید امیدوار بود که پژوهشهای بعدی در رشتهٔ زندگینامه‌نویسی صوفیه به‌روشن ساختن این مسأله یاری دهد.

کاملاً احتمال دارد که مؤلف نورالعلوم یکی از مریدان شیخ بوده و ضمناً به‌خوبی روشن است که این کتاب پس از مرگ خرقانی‌نگارش یافته و حکایت زمان مرگ او اثباتی بر این‌گفته است. بدین‌سان ما می‌توانیم تقریباً زمان نگارش کتاب را بین‌سالهای ۴۲۵ هجری /۳۴–۱۰۳۳ میلادی (زمان مرگ خرقانی) و ۶۹۸ هجری ۳۰۰–۱۲۹۹ میلادی (سال نسخه‌برداری از اثر) بدانیم، که دو سده‌ونیم در نوسان است و متأسفانه دقیق‌کردن این تاریخ نا روشن، بسی دشوار است. با در نظرگرفتن عبارات خادم پیر می‌گوید و غیره می‌توان چنین پنداشت که مؤلف، زندگانی کسانی راکه مستقیماً با شیخ در تماس بوده‌اند، دیده‌است. اماگمان نمی‌رود که چنین پنداری تاب انتقاد داشته باشد زیرا پدیدار شدن چنین عباراتی در متن، تضمینی بر آشنایی شخصی مؤلف‌با این افراد نیست. بسیار احتمال داردکه در اینجا اسناد، یعنی سلسلهٔ راویان حذف‌گردیده و تنها نام آخرین فردی آمده‌که خبر از او سرچشمه‌گرفته است. از این‌گذشته شرح کرامات بسیار شیخ نیز می‌بایست اشاره‌یی باشد براین که از زمان مرگ شیخ دیری سپری شده و سیمای شیخ صاحب کرامات، جای شخصیت برجستهٔ وی را تنگ کرده است.[21]

این نکته مورد توجه قرار می‌گیرد که این زندگینامه، در همان نسخهٔ‌خطی است که زندگینامه شیخ‌ابوسعید نیز در آن است. درک علت این نکته نیز دشوار نیست: پایان نورالعلوم شامل چند حکایت در بارهٔ آمدن ابوسعید [ابوالخیر] به خرقان و دیدار وگفتگوهای او با ابوالحسن [خرقانی] است. ظاهراً نساخ این‌هدف

۲۱. البته نمی‌توان از نظر دور داشت‌که افزودگیهای تخیلی برزندگینامه‌ها غالباً باشتاب گسترش می‌یابد و گاهی درزمان زندگی شخص‌معین واقعیات زندگینامه را می‌پوشاند.

را در برابر خود نهاده که دو اثر راکه با یکدیگر ارتباط دارند در یک دفتر کند، زیرا نورالعلوم زندگینامهٔ ابوسعید را تکمیل می‌کند و بر آن دوره از زندگی وی روشنایی می‌اندازد که در حالات وسخنان توجهی نمایان به‌آن نشده است.

ضمناً نمی‌توان یادآور نشد که مؤلف زندگینامهٔ خرقانی، آن احترام بزرگی را خاطر نشان می‌سازد که ابوسعید به‌شیخ ماگزارده است. از این حکایت می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که ابوسعید برتری خرقانی را کاملاً پذیرفته بوده و به‌هیچ روی تلاش نداشته که برای سبقت جستن بر او بکوشند. از این گذشته، مؤلف زندگینامه یادآور می‌شود که‌ابوسعید برای فعالیت بعدی خود، دعای خیر و تأییدات خرقانی راخواسته و از این رهگذر به‌نیروی بزرگ معنوی وی اعتراف کرده است. این نکته باز هم تأییدی است بر این گمان که نورالعلوم از میان مریدان خرقانی پدیدار گردیده است که می‌کوشیده‌اند با هر اقدامی خاطرهٔ شیخ فقید خود را، حتی با بهره‌جستن ازاعتبار معاصر پر آوازهٔ او، بزرگ دارند.

از این رو، بی‌اختیار پنداری بیش می‌آید که تا اندازه‌یی می‌تواند توضیحی بر بیدایش کتاب باشد (البته این بندار همواره فرضیه‌یی باقی خواهد ماند، زیرا گمان نمی‌رود زمانی بتوان برای آن تأییدی عینی یافت). بسیار احتمال دارد که پیدایش زندگینامهٔ ابوسعید، انگیزه‌یی برای نگارش کتاب ما بوده است. مریدان خرقانی دیده بودند که کتاب بزرگداشت خاطرهٔ ابوسعید چه تأثیری داشته و تا چه اندازه به شکوفانی‌شخصیت او یاری رسانیده است. معلول طبیعی این کار همانا تلاشی‌بود برای ساختن اثری همانند دربارهٔ فعالیت‌آموزگار آنها ونشان دادن برتری خرقانی بر ابوسعید در آن کتاب. در این‌صورت باید پذیرفت که کتاب ما بلافاصله در پی حالات و سخنان نگاشته شده که و. آ. ژوکوفسکی آخرین تاریخ ممکن نگارش آن را سال ۵۹۹ هجری /۳.۲—۱۲۰۲ میلادی یعنی درست در پایان سدهٔ ششم هجری و آغاز سدهٔ سیزدهم میلادی دانسته است. نورالعلوم را از لحاظ زبان، آزادانـه می‌توان از همین دوران دانست، زیرا بخش‌اعظم ویژگیهای زبانی حالات و سخنان یکسره ازویژگیهای این کتاب نیز هست. ولی ویژگیهای رسم‌الخط نمی‌تواند در این مورد تکیه‌گاهی باشد زیراگفتیم که هر دو اثر را یک نساخ نگاشته و در نتیجه همخوانی آنهادراین مورد بسیارطبیعی است و اجازه نمی‌دهد که هیچگونه نتیجه گیری‌یی شود.

نبودن تاریخ دقیق و عدم امکان تعیین نـام مؤلف نورالعلوم به‌هیچ روی از

ارزش انحصاری این کتاب کوچک نمی کاهد. در برابر ما یک سند دیگر که نمایانگر برخی جهات زندگی صوفیه خراسان در سدهٔ پنجم هجری است و با روشنایی کامل زندگانی آنهارا مجسم می‌سازد، جای دارد. گذشته از این، سخنان خرقانی کوتاه و فشرده است و سیمای خاص و سختگیر شیخ را نشان می‌دهد. ملامتی نمونه، که زندگی معنوی خودرا به‌دقت از چشم دیگران پنهان می‌دارد، درلحظات وجد و حال درک عظمت می کند که به‌حد افراط می‌رسد وگاهی نشانه‌های حس بزرگ‌بینی در آن دیده می‌شود. خاطرهٔ بزرگ بایزید بسطامی نامور، این تلاش را در خرقانی بر-می‌انگیزد که تعلیمات شیخ [بایزید] را با همهٔ جزئیاتش زنده کند؛ و این خود، تقریباً به‌از دست رفتن کامل صفات شخصی او [خرقانی] می‌انجامد.

اما پا به‌پای این، خرقانی دارای ویژگیهایی است که دیگر صوفیان این دوران فاقد آن هستند و او را از معاصرانش متمایز می کند. تصوف خرقانی ویژگی «خود ـ مداری» را از دست می‌دهد. این ویژگی خاص بیشتر نمایندگان صوفیه بود که پویای وصل خود بودند و در تلاش من خویش، و می کوشیدند آن را در من جهان حل کنند. خرقانی یکی از صوفیان انگشت‌شماری است که اصل عشق نافذ را اعلام کرد و خدمت به‌بشریت نیازمند را هدف هستی خود می‌دانست. یکی از سخنان او که عطار آن را نگاهداری کرده از بسیاری رسالات گوناگون نظری گویاتر است:

> عالم بامداد برخیزد طلب زیادتی علم کند و زاهد طلب زیادتی زهد کند و بوالحسن در بندآن بود که سروری به‌دل برادری رساند.[۲۲]

نورالعلوم برای مطالعه در بارهٔ این شخصیت خودویژه دارای ارزشی بی-همتاست و اجازه می‌دهد که کم و بیش جای خرقانی‌را در بین پیران صوفیه خراسان به‌دقت معین کنیم. اسلام‌شناسان به این کار تازه آغاز کرده‌اند و می کوشند از توضیحات کلی ومواج به‌جریانات جداگانه‌یی درگذرند که پژوهش در بارهٔ آنها برای نخستین بار امکان می‌دهد خطوط واقعی گسترش اندیشه‌های فلسفی اسلامی را دنبال کنیم و از این رهگذر مکاتب فلسفی اروپا را که با آن وابستگی دارد ببینیم.

۲۲. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۲۳، س ۳.

متن

بسم الله الرحمن الرحيم رب سهّل و تمم المنتخب من کتاب نورالعلوم من کلام الشیخ ابی‌الحسن الخرقانی رحمة‌الله علیه

باب اول در سوال و جواب باب دوبم در وعظ و نصیحت باب سیم در احادیث رسول علیه‌السلام باب چهارم در لطفی که خدای تعالی با وی کرد باب پنجم در مناجاتی که با خدای تعالی کرده است باب ششم در هیجان وی باب هفتم در وحی‌القلوب باب هشتم در مجاهدت باب نهم در حکایت وی باب دهم در کرامات وی

باب اول در سوال و جواب

پرسیدند که درویشی چیست گفت دریائیست[۲۳] از سه چشمه یکی پرهیز[۲۴] دوم سخاوت سیوم بی‌نیاز بودن از خاق خدای عزوجل

شیخ رضی‌الله‌عنه از صوفی پرسید که شما درویش کرا گوئیت گفت

۲۳. عطار، ۲، ۳۳۵، ۸؛ نامهٔ دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۴. این سخنان در اثر عطار تغییرشکل یافته است. به‌جای درویش، جوانمرد آمده است وسه چشمه به‌ترتیب عبارتند از: سخاوت، شفقت، و بی‌نیازی از خلق ونیازمندی به‌حق. ظاهراً سخنانی که در اثر عطار آمده‌است روایتی ازمتن‌ما باید باشد وضمناً تفاوت میان‌آنها بزرگ‌و محسوس‌است. اما اگرهر دوی‌آنهارا روایتی‌ازسخنی معین بدانیم‌آنگاه درویش را همتای جوانمرد کرده‌ایم که به‌هیچ‌روی امکان‌ندارد، زیرا اصطلاح‌جوانمرد درآن‌زمان‌همتای‌فتوهٔ عربی‌بوده ومامی‌دانیم که فتوه نام‌سازمان‌خود ویژه‌یی بوده‌که با درویشان ارتباط‌داشته است. دربارهٔ این سخنان‌باید یادآور شویم که دراینجا ظاهراً واژهٔ پرهیز جایگزین‌قناعت عربی گردیده، که درمفهوم اصطلاحات صوفیه به‌معنی پذیرفتن بی‌چون وچرای‌سرنوشت است. دراین‌صورت می‌توان پرهیزوسخاوت را در دومتن‌همچون‌دوجهت یك‌حال‌ارزیابی کرد، پرهیز در مورد خود وسخاوت درمورد نزدیکان. اما پرهیز را می‌توان‌همچنین‌به معنی‌احتراز تفهیم کرد که‌تشخیص دقیق حلال از حرام وتعلیماتی‌است‌که صوفیان‌نخستین سده‌هاتوجه ویژه‌یی به‌آن‌داشته‌اند. چنین تفهیمی، به‌سخنان‌لحن‌خشك و«قانونگذارانه»یی می‌دهدکه از ویژگیهای تعلیمات خرقانی نیست و از این‌رو نگارنده تفهیم نخست را برمی گزیند. اصطلاح بی‌نیاز در تصوف، حجمی‌بیشترازمعنی این‌ترکیب درواژه‌نامه‌ها دارد. این‌اصطلاح، تنها بی‌نیازی‌ساده‌نیست بلکه دوری کامل ازهرچه«خاق‌شده» و درك دنیای بیرونی همچون سراب یاحتی نادیده‌گرفتن کامل‌آن است‌که از ویژگیهای مرحلهٔ فناء است.

آنرا که از دنیا خبرش نبود شیخ کفت چنان نیست بل که درویش[۲۵]
آن بود که در دلش اندیشه نبود و می کوید و کفتارش نبود ومی‌بیند و
دیدارش نبود و می‌شنود وشنوائیش نبود ومی‌خورد ومزهٔ طعامش نبود
وحرکت وسکونش نبود و اندوه وشادیش نبود درویش این بود[۲۶]
شیخ مرید را پرسید کی هرکز زهر خوردهٔ کفت نی هر که زهر خورد
بمیرد کفت پس تو هرکز حلال نخورده باشی کی هر کی نان خورد
چنان نداند که زهر می‌خورد حلال نخورده باشد[۲۷]
پرسیدند که غریب کیست کفت غریب نه‌آنست که تنش درین
جهان غریبست بل که غریب آنست که دلش درتن غریب‌بود وسرش
در دل غریب بود[۲۸]

۲۵. عطار، ۱، ۲۴۰، ۲۵ و ۲۴۷، ۴۶؛ نامهٔ دانشوران، ۱، ۱۸۳.

۲۶. سخن دربارهٔ حالت فناء است که در سخنان پیشین دراصطلاح بی‌نیازی بیان شده است. همهٔ این سخنان تنها بیان حدیث مشهور: اذااحببته‌کنت سمعه‌الذی یسمع‌به‌وبصره‌الذی یبصر به‌الخ (بنگرید: قوت‌القلوب، ص ۲۸) به‌گونه‌یی دیگر است. نابودی کامل خصوصیت فردی خویش و درک کارهای خویش همچون کاری که سرچشمهٔ آن در جایی دیگر است درنظر است که البقاءبعدالفناء نامیده می‌شود. باید یادآور شویم که دراثر عطار این ویژگیها راکه خرقانی آورده است از درویش به جوانمرد منتقل شده است. (بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۲، ص ۲۴۷.)

۲۷. دراینجا ما تعلیمات مربوط به حلال را می‌بینیم که به‌حد افراط رسیده است. خوراك از دیدگاه تأیید ویژگیهای شخصیت صوفی ارزیابی می‌شود. این نتیجه‌گیریها به‌برخورد باتعلیمات معمولی دین در بارهٔ رزق که به هر مسلمان داده می‌شود می‌انجامد. ظاهراً دراینجا جای پای تعلیماتی غیراسلامی نمایان است که ویژگی آن ریاضت‌کشی است.

۲۸. بنگرید:
Sulami, *Risalat al-malamatija* (W. Ahwardt, Katalog, IV, 235. No 3388 f. 52 a:)

ماظهر من‌احوال الروح للسر صار ریاء فی‌السر وما ظهر من‌احوال السرالی‌القلب صار شرکا فی‌السر وما ظهر من القلب الی النفس صار هباءً مستوراً وما اظهره الانسان من افعاله و احواله فهو رعونة الطبع و الشیطان به‌الخ؛

نیز مقابله شود با:
Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.
ویژگی خاص تعلیمات ملامتیه: تلاش در راه حداکثر پنهانکاری و عدم تمایل برای آگاه‌ساختن دیگران ازکامیابیهای‌خود تا این‌که به‌ریاکشیده‌نشوند، مفهومی‌است‌که در نزد ملامتیه به‌حد افراط بسط می‌یابد.

(٤ الف) پرسیدند که دوسدن و پسرا چه‌علامتست کفت آنک دوستی دنیا از دل او بیرون بود[۲۹]

پرسیدند[۳۰] که چکنیم تا بیدار کردیم کفت عمر خویش از پیش برکیریت و جنان دانیت کی نفس بار بسین آمده است و درمیان دولب تو منتظرست خواهد که بیرون سود[۳۱] بزرکی شیخ را کفت که همتی بدار[۳۲] که کنابهای من بریشان شده است کفت تو نیز همتی بدار تا یکبار نام دوست بر زبان رانم جنان که سزاست یا دو رکعت نماز کنم چنانک از وی بمن آمده است[۳۳]

۲۹. علیه زهادی است که ریاضت کشان حرفه‌یی هستند. مبارزه علیه تبدیل درویشی به‌حرفه وپیشه در نخستین سده‌های تصوف با نیروی خارق‌العاده‌یی جریان می‌یابد و پیدایش فرقهٔ ملامتیه یکی از پی‌آمدهای همین مبارزه است.

۳۰. عطار، ج۲، ص ۲۵۱؛ س ۳.

۳۱. بیداری، نخستین گام درطریق تصوف است که معمولاً بااصطلاح عربی یقظة آن را نشان می‌دهند. انصاری درشرحی که در بارهٔ سلوك آورده است این مرحله را باقرآن مربوط می‌کند (بنگرید: قرآن، سورهٔ ۳۴ آیهٔ ۴۵) و چنین توضیح می‌دهد: القومه لله هی الیقظة من سنة الغفلة والنهوض عن ورطة الفترة وهی اول ما یستنیر قلب العبد بالحیوة لروية نور التنبيه (منازل السائرين ص ۱۸) مفهوم اصلی دو اینجا همان است که در نزد خرقانی است، اما خرقانی آن را باشدت بیشتری تأکید می‌کند.

۳۲. واژه همت، در اینجا معنی فکر و اندیشه را دارد ولی معنی معمولی آن عبارت است از کوشش در راه چیزی و توجه به‌چیزی: القصد الی وجود الشی اولاوجوده اعم من ان یکون الی شریف اوخسیس (کشاف، ج۲، ص۱۵۳۷). درصفحات بعدی این متن همت به‌معنی کوشش در راه هدفی ارجمند و کسب احترام نیزبه‌کار رفته است. (پیشین، ص ۱۵۳۸). این واژه را صوفیان غالباً به معنی دوم بسیار زیاد به‌کار برده‌اند. اهمیت ویژهٔ آن در آثار صوفیه همانا معطوف ساختن اندیشهٔ خود به‌کسی (و یاری رسانیدن به‌او در دستیابی موفقیت‌آمیز به‌هدفها ازاین رهگذر) است، که معادل باتوجه‌معنوی وغمخواری شیخ برای مریداست.

۳۳. کوششی است براین‌که خاطرنشان شود طاعت شیخ ناقص است. این تلاش در همهٔ تعلیمات ملامتیه به‌چشم می‌خورد وازآنجا به‌چند فرقهٔ دراویش منتقل شده و بسط یافته است. اصول اصلی آن به‌شکل بارزتری دراثر سلمی مشخص گردیده است (رسالات الملامتیه، ورق ۵۱الف): و من اصولهم (یعنی اهل الملامة) انهم رأوا التزین بشیء من العبادات فی الظواهر شرکاً و التزین بشیء من الاحوال فی الباطن ارتدادا.

پرسیدند که وسواس از چه خیزد[۳۴] کفت که مشغولی دل از سه چیز خیزد از چشم و کوش و لقمه بچشم چیزی بینی که‌نباید دل را مشغول کند و بکوش چیزی شنوی که نباید دل را مشغول کند و لقمهٔ حرام دل را بیالاید وسواس پدید آید[۳۵]

روزی[۳۶] شیخ از صوفی پرسید که دوست داری که با خضر علیه‌السلام دوستی داری کفت دارم کفت سال تو چند است کفت نودوهفت کفت نان خدای که نود وهفت سال‌خوردهٔ باز ده نیکو نبود که نان خدای خوری و صحبت با خضر داری[۳۷]

شیخ را پرسیدند که مرید راست کوی کیست کفت آنک سخن از دل کوید یعنی آنک در دلش باشد

۳۴. واژهٔ وسواس به معنای ترغیب [شیطان] است. باید تذکر دهیم که در اینجا وسواس همتای مشغول دل یعنی پیدایش نیاتی دردل است که وجه مشترکی باسلوك ندارد. ظاهراً موقع خرقانی پیرامون این مسأله چنین است: او معتقد است که هر اندیشه‌یی که باتلاش در راه هدف نهایی صوفی ارتباط ندارد، از شیطان نیرنگباز ناشی‌شده‌است.

۳۵. به‌عقیدهٔ نگارنده در اینجا مفهوم حرام بامعنی سنتی‌آن همخوانی‌ندارد وبسط وگسترش بیشتری یافته است. گمان نمی‌رود خرقانی خواسته باشدکه تنها، مصاحب خودرا از دیدن و شنیدن‌آنچه‌که شریعت منع‌کرده است، نهی‌کند. در اینجا پیش‌از همه باید منع دیدن‌وشنیدن کلی یعنی مقررات حالت همیشگی مراقبه را مشاهده‌کردکه درآن‌حالت چنان می‌نمایدکه احساسات بیرونی کاملاً حذف می‌گردد. سومین بخش سخنان در بارهٔ لقمه یعنی نظریهٔ لقمهٔحلال است‌که صوفیان سده‌های نخست (ابراهیم‌ابن ادهم، فضیل‌ابن‌عیاض و دیگران) وقت بسیاری صرف‌آن‌کرده‌اند. برای مثال مقابله شود بافضیل: من‌عرف مایدخل‌جوفه کان‌عندالله صدیقا فانظر من این‌یکون سطمعك یا مسکین (شعرانی، طبقات الکبری، ج۱، ص ۷۶). بنگرید: اطلاعات مشابه دربارهٔ ابراهیم‌ابن‌ادهم در اثرماسینیون (Massignon, *Lexique*, P. 150).

۳۶. عطار، ج۲، ص۲۱۹، س ۲.

۳۷. معنی این سخنان‌همانا نفی وساطت‌است درکسب اسباب. دراینجا هرگونه ارتباط‌باخدا بجزارتباطی مستقیم، همچون شرك وچند خدایی ارزیابی می‌گردد. مقابله‌شودباسخنان شاه ابن‌شجاع الکرمانی دراثر سلمی (رسالات‌الملامتیه، ورق ۵۶الف): الفقر سرالله عندالعبد فاذاکتمه کان امینا واذا اظهره سقط عنه‌اسم‌الفقیر. تلاش برای دیدار باخضر، یاور اعجازکار همهٔ مشایخ بزرگ، در همهٔدوران‌تصوف جلوه می‌کند، اما برای ملامتیه، آشکار ساختن اسرارخود، حتی دربرابر او نیز تخلف ازمقررات اصلی پنهانکاری‌است.

پرسیدند که مرید کیست گفت آنک وی از در درآید پیر را بوی مشغول نباید بود مریدآن بود که در صحبت پیر هر کجا بنشیند شاد بود و اگر همه در صف نعال بود وسرید نبود هر که را بیابد فریفت چنانک مادر بچه را فریبد کلیچه را بروغن درمالد و بوی دهد[۳۸]

شیخ گفت[۳۹] مؤمن را همه جایگاه مسجد بود و روزش همه آدینه بود و ماهش همه ماه رمضان بود[۴۰] هر کجا باشد در زمین چنان زید که در مسجد و همه ماهها را حنان حرمت دارد (٤ب) کی ماه رمضان را و در همه روزها چنان نیکوئی کند که روز آدینه

پرسیدند[۴۱] در رقص گفت رقص کار کسی باشد[۴۲] که پای برزمین زند تا ثری بیند و آستین بر هوا اندازد (تا) عرش بیند و هرچه جزین باشد آب ابو یزید و جنید و شبلی برده باشد[۴۳]

دانشمندی ازشیخ سوال کرد کی نصیحت بی‌خیانت کدامست گفت آنک

۳۸. به‌گفته‌یی دیگر، پیر نباید برای جلوه‌دادن به‌سلوك، به‌حمله دست‌یازد، بلکه برعکس موظف است مرید را باآخرین‌حد دشواریها روبرو سازد و باکی نداشته باشد که مرید بیمناك‌شود ویامشمئز گردد. احتمال داردکه دراینجا درشکل پوشیده‌یی درنکوهش‌سماع سخن‌رفته باشد، زیرا مشایخ، ترنم و سرودخوانی‌را در مجالس صوفیه غالباً باشربتی مقایسه می‌کنندکه‌آن‌را باداروی‌تلخ می‌آمیزند.

۳۹. عطار، ج۲، ص۲۵۳، س۲۱.

۴۰. عطار این سخنان را تا همینجا آورده است (تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۲۵۳). احتمال داردکه نیمهٔ دوم، تفسیری باشدکه دیرتر نگاشته شده‌است.

۴۱. عطار، ج۲، ص ۲۰۲، س۲۵.

۴۲. در نسخهٔ خطی تکرار شده است.

۴۳. این سخنان نظریات فوق را (حواشی ۳۷) در بارهٔ روش منفی خرقانی نسبت به‌سماع تأکید می‌کند. ظاهراً او سماع را تنها در موارد استثنایی جایز می‌داند و همانند مشایخ نخستین، در این مورد روشی احتیاط‌آمیز داشته است (مقابله شود با عوارف‌المعارف، ج۱، ص ۱۰۵؛ کتاب‌اللمع، ص۱۸۶). ضمناً در میان مشایخ نخستین نیز استثنایی چون نصرآبادی‌بوده است که‌بی‌اندازه دوستدار سماع‌بوده‌اند(بنگرید: عوارف‌المعارف، ج۲، ص۱۵۳).

نصیحت کنی و کردن نیافرازی که من از ایشان بهترم[۴۴] و طمع دنیا در میان نیاری

پرسیدند[۴۵] که عارف کیست کفت مثل عارف مثل مرغیست که از آشیانه رفته بود بطمع طعمه و نیافته قصد آشیانه کرده و ره نیافته در حیرت ماند و خواهد که بخانه رود نتواند[۴۶]

پرسیدند کی هر کرا هستی خدای بردل غالب آمده باشد نشانی وی چه باشد (کفت) از فرق تا قدم وی همه بهستی خدای اقرار کند دستش و پایش نشستن و رفتن و دیدن تا آن بادی که از بینی وی بیرون آید کوید کی الله[۴۷] چنانک مجنون بهر که رسیدی کفتی لیلی اکر بر زمین رسیدی و اکر بدریا یا بدیوار بمردم و کاه و کوسپند بجائی

۴۴. در اینجا رضای ملامتیه محسوس است که مجاز نمی‌دانند خودرا برتر از کسی دیگر بدانند. مقابله شود باسلمی، رسالات الملامتیه، ورق ۵۶ الف: ومن اصولهم ترك الاشتغال بعیوب الناس شغلا بمایلزمهم من عیوب انفسهم محاذرة شرها و دوام تهمتها والاقامة علی اصلاحها ومکنون عذرها وخفاء سرها. اساس آن حدیث: طوبی لمن شغله عیبه عن عیوب الناس است.

۴۵. عطار، ج۲، ص۲۴۳، س۱.

۴۶. به گفته‌یی دیگر، عارف در راه طریقت، وضع عادی خود را رها می‌کند و در راه یافتن حقایق معنوی تلاش می‌ورزد. او بی‌درنگ به آنچه که جستجو می‌کند دست نمی‌یابد، اما دیگر بازگشتی به‌وضع پیشین نیست.

۴۷. مقابله شود باتوضیح شیخ نجم الدین کبری:

شیخ ابوالجناب نجم الدین الکبری قدس سره در رسالهٔ فواتح الجمال می‌فرماید: ذکری که جاریست برنفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشانست زیرا که دربرآمدن و فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارتست بغیب هویت حق سبحانه گفته می‌شود اکرخواهند و اکر نخواهند و همین حرف‌هاست که در اسم مبارك الله است و الف ولام ازبرای تعریف است وتشدید لام ازبرای مبالغه درین تعریف پس میباید که طالب هوشمند درنسبت آگاهی بحق سبحانه برین وجه بود که در وقت تلفظ باین حرف شریف هویت ذات حق سبحانه وتعالی ملحوظ وی باشد و درخروج و دخول نفس واقف باشد که در نسبت حضور مع‌الله فتوری واقع نشود الخ.

(جامی، شرح رباعیات، ص ۱۵۲). نیز مقابله شود بامقالهٔ نگارنده تفسیر عبدالرحمن جامی بررباعیاتی که به‌او منسوب می‌دارند (در بخش سوم همین کتاب).

که گفتی انا لیلی و لیلی انا[۴۸]

(گفت) نالند گانند و دران باران نالند کن کسانی اند کی زخم خوردند و کران باران ارباب وقت ند[۴۹] هر که زخم خورد جراحتش مرهم نپذیرد وهر که در بار وقت ماند جای رحم باشد کی خدای تعالی اگر آنچ بانبیا در آمد باولیا در آمدی[۵۰] یک[۵۱] لااله‌الاالله گوی بنماندی و اگر آنچ بر مصطفی علیه‌السلام درآمد اگر برکوه قاف درآمدی کوه پاره‌پاره شد هر که[۵۲] سفر زمین کند پای آبله شود و هر که سفر[۵۳] آسمان کند دل آبله شود[۵۴]

پرسیدند که نیاز جوانمردان چیست[۵۵] گفت انک بی‌دل شوند و

۴۸. نگارنده نتوانست معین کند که این حکایت از کدام روایت داستان مجنون سرچشمه گرفته است. می‌دانیم که مجنون، درشعر صوفیه نقش بزرگی دارد، زیرا سیمای عاشق خودباخته در استعارات عاشقانهٔ براستعمال صوفیه، بهتر از هرچیز دیگری نیازآنان را برآورد می‌کند.

۴۹. واژهٔ وقت در اینجا در معنی اصطلاحات صوفیه بکار رفته است. مقابله شود با تعریف جرجانی در تعریفات، (ص ۲۸۴): الوقت عبارة عن حالك و هو ما یقتضیه استعدادك الغیرالمجعول. نیزپیشین، ص ۲۸۵ (تعریف ابن‌العربی): و اما الوقت فعبارة عن‌حالك فی‌زمان‌الحال‌لاتعلق له بالماضی ولابالمستقبل. نیز مقابله شود باسخنان جالب جنید (کتاب اللماع، ص۳۴۲): الوقت‌عزیز اذا فات لایدرك یعنی نفسك ووقتك‌الذی بین النفس‌الماضی و النفس المستقبل اذا فاتك بالغفلة عن ذکر الله تعالی فلاتلحقه ابداً. سخنان جنیدکه سراج به‌تفصیل آن را تحلیل کرده است، گفتهٔ خرقانی را دربارهٔ کران باران ارباب وقت به‌خوبی مفهوم می‌سازد.

۵۰. ساخت عبارت آشکارا نقض گردیده است. ظاهراً باید چنین خوانده شود: آنچ به انبیا درآمد به‌اولیا درآوردی. ترجمهٔ روسی عبارت دارای چنین مفهومی‌است.

۵۱. عطار، ج ۲، ص۲۴۵، س۲.

۵۲. عطار، ج۲، ص۲۴۱، س۱۴.   ۵۳. پیشین

۵۴. دراینجا می‌بینیم که استعارهٔ سفر مجدانه به‌حوزهٔ بی معنوی انتقال‌یافته است و سخن در بارهٔ آبله معنوی است.

۵۵. در اینجا دوباره به‌کار بردن واژهٔ جوانمردان را همچون معادل فتیان می‌بینیم. درپیش دیدیم که برای خرقانی واژه‌های فتوه و درویشها غالباً همسان‌اند.

دریاها(ی) جلاب محبت سرد کرده‌اند اما بدین عالم (۵ الف) بسی نکشادند[۵۶] وآن قدر که کشاده‌اند دوستان را بس نکرده است بدین معنی طالبان قدم برتر می‌نهند تا مکر سیراب شوند چنان همی در تازند و تشنه همی میرند چون چاهی که در کرمابه بادیه آبی اندک ویرا بس نکند خود را بچاه می‌اندازد و تشنه همی میرد

پرسیدند[۵۷] از قدم مردان کفت اول قدم آنست که کویند خدای و دیکر نه قدم دویم آتش است سیوم سوختن[۵۸] پس شیخ[۵۹] پرسید آنجا کی ترا کشتند خون خود را دیدی کفت بکوی آنجا کی مرا کشتند از آفریده هیچ کس نبود و خون جوانمردان بر وی مباحست[۶۰]

پرسید که را رسد در بقا و فنا سخن کفتن (کفت) کسی را کی بیک تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی می‌وزد که همه درختان از بیخ بر کند و همه بناها خراب کند وهمه کوهها بردارد و همه دریاها بانبارد ویرا زجایکاه نتواند جنبانیدن پس آنکاه ویرا رسد درفنا و بقا سخن کفتن پرسیدند کی بچه دانیم که اندرون یک است کفت بدانک زبان اوهم یکی

۵۶. مصدر گشادن دراینجا دراصطلاح اعطای عطوفت (درمورد نگارندهٔ سرنوشت، روزی‌رسان) است و در اینجا معادل فعل عربی فتح. اصطلاح فتوح معمولاً در مورد هدایایی به‌کار می‌رود که در خانقاه دریافت می گردد و آن‌را همچون بخشش مردم تلقی نمی‌کند بلکه عطایای بالا می‌دانند که واسطهٔ رسانیدن آن، وسیلهٔ کوری (انسان) بوده است.

۵۷. عطار، ج۲، ص۲۴۶، س۱۶.

۵۸. این سه‌قدم، توصیف مه‌آلودی است ازسه مرحلهٔ تصوف ـ ۱) علم‌الیقین ۲) عین‌الیقین ۳) حق‌الیقین. مقابله شود با تعریف آن به‌وسیلهٔ جلابی در کشف‌المحجوب (چاپ و. آ. ژوکوفسکی، ص۴۹۷). صوفیان متأخر معمولاً این سه مفهوم را درسیمایی استعاری و مجازی می‌آورند: آگاهی برآتش، دیدن سوزانیدن آتش و سوختن در آتش؛ ازاینجا پروانه‌یی که درآتش شمع می‌سوزد همچون مظهر واپسین مرحله، پدیدار می گردد.

۵۹. عطار، ج۲، ص۲۳۲، س۱۸.

۶۰. این سخن تا اندازه‌یی تاریک است و من طرفدارآنم کـه همچون شرح و تعبیری برسخن جنید: فهو آلان فی‌الحقیقة کماکان قبل ان‌یکـون، پذیـرفته شود. یعنی سخن در بـارهٔ بازگشت به‌وضعی‌است که هنوز وجود آغاز نشده و تنها هستی درمیان بوده‌است. مقابله شود با: Horten, *indische Strömungen*, Bd II, S. 97.

باشد هرکرا زبان پراکنده بود[۶۱] دلیل بود که دل او پراکنده بود
بزرگان گفته‌اند دل شکسته و زبان شکسته هرچه در دیگ باشد
بکفگیر همان برآید دل درست زبان ناصح چون دریا موج کند
بساحل همان اندازد که در دریا بود

گفت[۶۲] نشان مردان سه است اول آنک خود را دانی که خدای ترا
داند و چندین کس کم بینم دوم آنک تو باشی[۶۳] و وی باشد سیوم آنک
همه او باشد تو نباشی[۶۴] گفت اگر همه جهان نواله کنی و بدهان
مومنی نهی حق نگزارده باشی و اگر از مشرق تا مغرب روی تا دوستی
زیارت کنی[۶۵] بهر خدای بسی نرفته باشی

پرسیدند[۶۶] که گریهٔ مردان بر چه باشد بر وصال گفت چون دل گریان
شود آب چشم خون شود و چون چشم ببیند بدل خون شود و چون
گوش بشنود استخوان گدازد و چون وقت برآید فنا پدید آید[۶۷]

باب دوم در وعظ و نصیحت

شیخ ابوالحسن علی‌بن احمد الخرقانی رحمةالله علیه چنین گفته است
خداوندان دل کسانی‌اند که دل نگاه دارند و بی‌دلان کسانی‌اند که
اندیشهٔ دل ایشان همه یاد خداوند بود جل جلاله و چه خوشتر از آنک

۶۱. عبارت اندرونیك تلاش دشواری است برای بیان اصطلاح تصوف جمع.
۶۲. زبان پراکنده بود یعنی دربارهٔ همه‌چیز سخن می گوید ونمی تواند در بارهٔ آنچه واحداست متمرکز شود.
۶۳. عطار، ج۲، ص ۲۱۵، س ۱۰ وص ۲۴۴، س ۱۲.
۶۴. دراثر عطار ظاهراً این سخنان به‌بخشهای جداگانه تقسیم شده و بدین سان همهٔ ساخت آن برهم خورده است. مرحلهٔ آخر که خرقانی ازآن نام برده است می‌تواند با هـوهـو مشهور حلاج نزدیك گردد.
۶۵. دراینجا ظاهرآباید واژهٔ دوست را درهمان معنی مستقیم و حقیقی‌آن پذیرفت واین‌مطلب از ویژگیهای تعلیمات خرقانی‌است.
۶۶. عطار، ج۲،ص۲۴۴، س۸.
۶۷. دوباره اصطلاح وقت درهمان معنی به‌کاررفته است‌که پیشتر(حواشی، ۴۹)به‌آن اشاره کردیم. دراثرعطار این سخنان بسیارکوتاه، ومعنی نخستین‌آن مبهم شده است.

خداوند می‌بیند که بر دل وی جز یاد حق نباشد و هرچه مادون اوست بر دل او نگذرد[۶۸]

شیخ گفت[۶۹] سخن گوی تا شنوندهٔ خدایرا ندانی وسخن مشنو تا کی رساننده بگوش خدایرا ندانی[۷۰]

پنج آبست سه از آن جوانمردان دوست دارند یکی آب حیوة دوم آب حوض کوثر سیوم آب...[۷۱] ست[۷۲] چهارم آبیست که عارفان دوست دارند و آن آب محبت است[۷۳] پنجم آبیست که خدای دوست دارد و آن آب دیدهٔ بند کانست خاصه گناه کارانست

شیخ گفت اگر بنده با بنده خصومت کند خداوند حکم کند میان ایشان اگر بنده عاقل باشد از خدای جل جلاله خصمی کند نه کی درمانی[۷۴]

شیخ گفت خداوند خلقی‌را بدوستی گرفتست[۷۵] و بر اسباب یاری نشانده[۷۶] و فرمود که داد خلقان بدهیت وگروهی را بدوستی گرفته است وببار فرستاده و گفته است که انصاف خلقان بدهیت و گروهی‌را بدوستی گرفته است و بدشت فرستاده و گفته است با خلق من خیانت مکنیت و گروهی را بدوستی گرفته است و در زاویه نشانده است و گفته است درمن همی نگریت

۶۸. این سخنان را می‌توان در زمینهٔ اندیشهٔ ذکر بردوام تعبیر کرد.
۶۹. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص ۲۴۴، س۱۳.
۷۰. الاشعری برای نخستین‌بار این فرمول را ساخته است.
۷۱. نسخهٔ خطی در اینجا سخت‌آسیب دیده است و نگارنده نمی‌تواند آن‌را بخواند. همانند این سخنان را نیز نگارنده درادبیات تصوف تا به‌امروز ندیده است، وازاین‌رو دربارهٔ واژه‌یی که خوانده نشده بایدازحدس وگمان یاری گرفت. یگانه‌واژه‌یی که ممکن‌بود در اینجا فرض کرد، واژهٔ آبدست به معنی وضو است که از لحاظ مفهوم، ویژگی کلی سخنان‌را نقض نخواهد کرد.
۷۲. اینجا سفید مانده است.　　۷۳. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۲، س۷.
۷۴. یگانه معنی این سخنان ظاهراً چنین‌است که پروردگار از روی بخشایندگی وآگاهی برنابرابری نیروها، به این کار اجازه نمی‌دهد ودرنتیجه گناهی درمیان نخواهد بود.
۷۵. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۵، س۱۴.
۷۶. درنسخهٔ خطی اسباب‌یاری (بدون نقطه) آمده است. این‌عبارت بی‌اندازه غیرعادی است، اما نگارنده دراینجا نمی‌تواند مفهومی دیگر بیابد.

ای بسیار کسانی برپشت زمین زنده می‌دانیم و ایشان مرده کانند وای بسیار کسانی که درشکم زمین مرده می‌دانیم و ایشان زنده کانند

کفت همه یک بیماری داریم جون بیماری یکی بود دارو یکی باشد جمله بیماری غفلت داریم بیائیت تا بیدار شویم

شیخ کفت اگر آتشی از تنور تو درجامهٔ تو افتد تو زود کوشی تا بکشی روا داری که آتش کبر وحسد و ریا در دل تو (۶ الف) قرار کیرد کی این آتشی است که دین ترا بسوزد[۷۷]

سیخ کفت پیوسته باید که از اندام مؤمن یکی بخداوند جل جلاله مشغول باشد یا بدل او را یاد میکند یا بزبان ذکر او همی کوید یا بچشم دیدار وی می‌بیند یا بدست سخاوت می کند[۷۸] یا بقدم زیارت مردان همی رود و یا بسر خدمت مؤمنان همی کند و یا از ایمان یقینی همی بدارد[۷۹] و یا از خرد معرفت همی دارد[۸۰] و یا ازکار اخلاص همی ورزد و یا از قیامت حذر می کند این چنین کس من کفیلم کی چون سر ازکور برکند کفن کشان می‌رود تا به بهشت

شیخ کفت چنانک وقت نا آمده[۸۱] از تو طاعت نخواست تو نیز روزی فردا کی ناآمده است امروز مخواه باب لب محمد ماند

۷۷. کبروحسدو ریا معایبی است که در نخستین سده‌های تصوف، به‌قراء و محدثان، که نمایندگان رسمی سنت بوده‌اند نسبت می‌داده‌اند. تعلیمات ملامتیه در پرتو نگرانی برخی از قشرهای صوفیه از درغلتیدن به ریاء پدیدآمد. بدین‌سان، این سخنان، مشی‌یی را بسط می‌دهدکه نخستین نمایندگان صوفیه‌آن را تعیین کرده بودند.

۷۸. باید به‌آن کمك فعالانه به‌نیازمندان اشاره کنیم که خرقانی‌پیوسته درآن پافشاری‌می‌کند. این یکی از ویژگیهای تعلیمات اوست. بسط بعدی آن را می‌توان در تعلیمات شیخ-نقشبند دیدکه ضمناً سلسلهٔ خودرا به‌خرقانی می‌رساند. بنگرید: رسالهٔ قدسیه، ص ۵۱-۵۳.

۷۹. در نسخهٔ خطی بدرد یا ورزد.

۸۰. مقابله شود با: عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س۷.

۸۱. یعنی نماز وهمچنین روزهٔ واجب نیز برای زمان معینی است و نباید پیش از فرارسیدن هنگامش انجام شود. از این سخنان چنین نتیجه‌گیری می‌شودکه داشتن ذخیره، منع است. این تعلیمات درآثار همهٔ صوفیان نخستین دیده می‌شودکه دلیل‌آن نیزنگرانی از نقض توکل‌بوده است.

[باب سیم در احادیث رسول علیه‌السلام][۸۲]

باب چهارم در لطفی[۸۳] که خدای تعالی با وی کرد

شیخ کفت نقل‌است که دل بآخر کار بجایی‌برسد که آواز دل‌خود بکوش سر خود بشنود چون آواز منقطع کردد نور دل خویش بچشم سر خویش بیند[۸۴]

شیخ کفت درخبرست که خداوند جل جلاله حکمت را بفرستد و هفتاد هزار فرشته با وی بالین ببالین بر می کردد می‌خواهد که دوستی دنیا دران دل نبود تا در شود و جایکاه کیرد آنکاه باین ملایکه را کوید شما جای خویشتن شویت که من جای خود یافتم بنده دیکر روز بامداد حکمت می کوید که خدایش داده بود

نقلست[۸۵] که خدای را بر زمین بندهٔ است که چون وی مرخدایرا یاد کند شیران در بیابان درلرزه آیند و بول افکندن کیرند از ترس خداوند را و ملایکه درآسمانها درقرع افتند[۸۶]

نقلست[۸۷] که کفت کسی بایستی که میان وی و خداوند حجابی نبودی تا چون بکفتمی که‌الله بودی که از خدای با خبر شدی و

۸۲. متن باب سوم نیست. ۸۳. در نسخهٔ خطی لطف.

۸۴. تعلیمات مربوط به سر یکی ازتاریکترین مسایل درتصوف است وبرای‌آن، تعریفهایی بسیار رنگارنگ داده‌اند. ظاهراً درمراحل نخست، مفهوم سر به‌همان معنی روشن‌واژه بوده‌است یعنی رازی که صوفی‌دردل نگاه‌می‌دارد(معرفت‌پنهانی‌او). مقابله‌شود با: سخنان یوسف‌ابن‌الحسین: قلوب‌الرجال قبورالاسرار(کتاب اللماع،ص ۲۳۲). سپس سر، مفهومی اصطلاحی می‌یابد و این مفهوم به‌بخش چپ قلب اطلاق می‌شود که گویا نهانگاه دل است و صاحب دل نیز نمی‌تواند در ژرفنای آن رخنه‌کند. السر ما غیبه الحق ولم یشرف علیه‌الخلق «سرآن است که پروردگار پنهانش نکرده و مخلوق را برآن دسترسی‌نیست» (کتاب‌اللماع، ص۲۵۴).

۸۵. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۳۱، س۲۴.

۸۶. مقابله شود باما‌بعد: خرقانی و شیر.

۸۷. مقابله شود با: عطار، ج۲، ص۲۱۶، س۱۵.

نقلست که گفت که خدای جل جلاله دوستان خود را بپاکی خویش بیاراست و بیکدیکر خود نبودند و بعد خود ادب کند و در (۶ ب) دولت و قدرت خود کیرد و سلطانی دهد بایشان

شیخ گفت هزار درجه بخشیدم بمن در درجه اول هرچه جز خدای بود همه بسوخت نه صد و نودو نوه را من دانم و

نقلست که هر مومن را هیبت حزن ممکن دهد و این درجهٔ کمترین است و این هیبت از خصمان بپرسد که خصمان با ایشان عیش توانند کردن

الباب الخامس فی‌المناجات من کتاب نورالعلوم

آلهی خلق تو سکر نعمتهاء تو کنند من شکر بودن تو کنم نعمت بودن تست شیخ کفت خداوند بردل من ندا کرد بندهٔ من چه بایدت بخواه کفتم آلهی مرا بودن تو نه بس که دیکر خواهم

و هم شیخ کفت که کر قیامت خدای جل‌جلاله مرا از من پرسد درخواست کنم که خداوندا مرا از خود پرس و از یکیء خود پرس

آلهی من از تو بتو توانکرم آنچ من دارم تسوئی و تو باقیء و آنچ تو داری وقت باشد که نبود

کفتم آلهی پنجاه سالست تا در محبت توم در سرّم ندا شنیدم که پیش از آدم ترا بدوستی کرفته‌ام دست‌که ننشست[89]

کفتم آلهی مرا تو می‌بائی شنیدم در سرّ خود اکر مرا خواهی پاک باش که من پاکم بی‌نیاز باش از خلق که من بی‌نیازم

کفتم آلهی خوشی با توست اشارت ببهشت می کنی[90]

کفتم آلهی اکر در همه جهان کس برخلق تو مهربان‌تر بود درین

۸۸. عطار، ج ۲، ص ۲۳۵، س ۱۵.

۸۹. دست‌که ننشست، تنها نوشته‌یی است که می‌توان در اینجا خواند. نگارنده تاکنون عبارت دست نشستن درجایی ندیده است ونمی‌تواند درستی ترجمهٔ آن را تأکید کند.

۹۰. روایت سخنان مشهور رابعه: الجارثم‌الدار، با این که بنگرید: سفینةالاولیاء، ص ۲۰۸: مرادب‌البیت می‌باید بیت را چکنم.

وقت از خود تنک دارم[۹۱]
کفتم آلهی اکر قصهٔ اندوهکینان بر تو خوانم آسمان و زمین خون کریند

الباب السادس فی الهیجان[۹۲] (؟)

درد جوانمردان[۹۳] اندوهیست که بهیچ وجه در دو جهان نکنجد و آن اندوه آنست که (۷ الف) خواهند که ویرا سزا بوی یاد کنند نتوانند کفت[۹۴] این خلق همه بامداد و شبانکاه در بند آنند که وی را یابنده است که او ویرا خواهد

الباب السابع فی وحی القلوب

شیخ ابوالحسن کفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بندهٔ من اینها کی دست در تو می‌مالند و پس مرک تو بکور تو زیارت می‌آیند هشیار باش که ایشانرا با من ترا باید میانجی کردن
شیخ کفت مولی بر دل من ندا کرد و کفت هر کجا نیاز است مراد منم و هر کجا دعوی است مراد خلقانند[۹۵]
شیخ کفت خداوند جل جلاله بردل من ندا کرد که بندهٔ من مهمان مرا حق بکذار کفتم آلهی من ندانم که حق مهمانان تو چکونه کذارم

۹۱. تأکیدی است دوباره بر آهنگ اصلی مهربانی برهمگان، که پیشتر به آن اشاره کرده‌ایم.
۹۲. عنوان سخت آسیب دیده وخواندن آن مورد تردید است.
۹۳. جوانمردان همان اصطلاحی است که دربارهٔ آن توضیح داده‌ایم.
۹۴. عطار، ج۲، ص۲۴۵، س۳۳.
۹۵. دراینجا روش ملامتیه بخوبی ابراز گردیده است. مفهوم این سخنان آن است که شیخ نمی‌تواند هیچ موفقیتی برای خود بپذیرد ونمی‌تواند مدعی هیچ خدمتی باشد. این سخنان علیه تلاش برای تبدیل درویشی به حرفه وپیشهٔ اعجاز کاری وفریبگری است. مقابله شود باسلمی: وسئل بعضهم ما با کلم قل مایقع بکم ادعاء فقال وهل الدعاوی الا رعونات و سخرية اذا رجع صاحبها الی نفسه رآها خالية مما اظهر بعيدة مماركب وهل هو الا کما قال الشاعر:
وفی نظر الصادی الی لماء حسرة   اذا كان ممنوعاً سبيل الموارد
(رسالات الملامتیه، ورق ۵۳ الف)

گفت کسانی که بسلامتی مهمانی توانند باید کی عمیک السلام بیابند و کس بود که مرا دوست دارد از دوستی من ویرا آرزوی نو کند و کس بود که خود آمده بود ن با سو اندوه ورزد و کس بود که ب من بچیزی درمانده بود و کس بود کی من ویرا از وی گرفته باسم آمد و شد وی معلوم نباشد و این مهمان من بود و کس بود که این جهانی چیزی نخواهد از تو پس خداوند تعالی مرا گفت که هرچه بینی که من با تو کردم با خلق من آن کن گفتم[۹۶] الهی من با خلق تو آن نتوانم کرد گفت ازمن یاری خواه شیخ گفت[۹۷] مولی تعالی بر دل من ندا می‌فرمود مرا با تو مخاطبه بچهار چیز است بدل و تن و زبان و مال دو بمن میدهی و دو باز میگیری یعنی بتن طاعت می کنی و بزبان قرآن میخوانی دل و مال بمن نمی‌دهی و مرا خود کار بااین دو بیش است اگر خواهی این دوی دیگر بتو بگذارم (۷ب)

الباب الثامن فی‌المجاهدة

شیخ گفت[۹۸] جهد مردان چهل سال است ده سال رنج باید بردن تا زبان راست شود و بکم (از) ده سال زبان راست نشود و ده سال رنج باید تا این گوشت حرام کی بتن ما بررسته است از ما بشود و ده سال رنج باید برد تا دل با زبان راست شود هرکه چهل سال قدم چنین زند امید باشد که از حلق وی آوازی برآید که در وی هوا نبود گفتند اینرا نشانی بود شیخ[۹۹] روی سوی کوه کرد و بگفت الله سنگها از کوه جدا شدن گرفت و شیخ گفت هر که نام خدای برد چنان باید که از سه حال خالی نبود امابول او چون خون سرخ گردد یا خون انگشت سیاه جگرش باره باره بگسلد و از ترس بیرون آید

و گفت بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انگشت من بیامده است و هنوز خدای را بسزای او یاد نکرده‌ام

۹۶. درنسخهٔ خطی: گفت. ۹۷. عطار، ج۲، ص ۲۲۵، س۱۳.
۹۸. عطار، ج۲، ص۲۲۳، س۲۵ وص ۲۲۴، س۸.
۹۹. درنسخه خطی گفت خط خورده است.

و کفت[100] از دنیا مرو تا از سه حال یکی پیدا نشود یا آنکه در محبت خدای آب چشم خویش خون بینی یا از ترس او بول خویش خون بینی یا در بیداری استخوانت بکدازد و باریک شود

شیخ کفت عبادت هر کس کند اما اصل زعبادت هر کس نتواند دور کردن کفت نماز کردن و روزه داشتن کار عابدان بود اما آفت از دل جدا کردن کار مردان بود.

شیخ کفت در کرسنکی چندان بکوش و اکر ورد یکی روز داری سه روز و اکر سه روز داری چهار روز و می‌فزای تا چهل روز یا بسالی آنکاه چیزی پیدا آید[101] چون ماری در دهان کرفته چیزی چون بیضهٔ مرغی یا سپید بود یا سرخ یا زرد بیاید و دهان بر دهان تو نهد بعد از آن هرکز نخوری شاید (۸ الف) پس[102] بعد از آن[103] کس بود کی در هفتاد[104] یکبار آکاه شود و کس بود که در بیست سال و کس بود که در ده سال و کس بود که درچهار ماه و کس بود که در هر(؟) ماه و کس بود که درهفته آکاه شود و کس بود که هروقت نمازی آکاه شدن آن ببین که دل او بی‌خبر باشد ازهیچ خبر ندارد که این جهان و آن جهان است روا بود بزبان حدیث این جهان و آن جهان کوید لکن دل ازین جهان آکاه نبود

شیخ کفت دست در عمل زن تا اخلاص ظاهر شود دست در اخلاص زن تا نور ظاهر شود طاعت کنی آنکاه تا دمد اعبدالله کانک تراه[105] پس کفت شب شود وخلق بخسبند تو این تن را غل و پلاس و تازیانهٔ جرمین دار کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد کوید بندهٔ من ازین تن چه میخواهی بکو آلهی ترا خواهم کوید بندهٔ من دست ازین بیچاره بدار من آن توم هر روز آثار لطف و رحمت مولی بر ما نو می‌شود

۱۰۰. عطار، ج۲، ص۲۴۴، ص ۸.
۱۰۱. پیشین، ص ۲۲۱، س ۵.
۱۰۲. پیشین، ص ۲۲۹، س۲۵.
۱۰۳. ظاهراً باید کفت از قلم افتاده باشد.
۱۰۴. ظاهراً باید سال ازقلم افتاده باشد.
۱۰۵. حدیثی است که غالباً صوفیه آن را نقل می‌کنند. بنگرید: ژوکوفسکی کشف اسرار، ص ۴۲۷ (به‌شکل اعبدوا).

تا نیت دلها نو کنیم
شیخ کفت از بسیار جانها آواز ماتم برآید و از بعضی آواز دف هرچند در دل خود می‌نکرم همه آواز برمی‌آید آواز دف نی
کفت بر در هر که سالی باشی آخر روزی بکوید در آی بآنچه ایستادهٔ پنجاه سال بر در او بیست کفیل تو منم
شیخ کفت اکر در معرفت سخن کوئی هنصد بابست هر بابی هفتصد شاخ هر شاخی بدیکری نماندعالم[۱۰۶] علم بردانست و بکنارهٔ شد و با آنش خوشست زاهد زهد برداشت و بکنارهٔ رفت و با آنش خوش است عابد عبادت برداشت و با آنش خوشست تو هم اندوه بردار تا با خدایت خوش بود اکر ما را عمر نوح بودی و در آن عمر دو رکعت نماز از ما بخواستی چنانکه از وی بما آمده است دشوار بودی اکنون خود کی در شباروزی پنج نماز (۸ ب) چون کوه خواسته است حال ما چون باشد
شیخ کفت خدای جل جلاله شمارا بدنیا پاک آورد شما از دنیا بحضرت پلید مروید کفت مشاهده آنست که او باشد تو نباشی هرچه بندبنده بود برکیرد و هرچه سزاوار او بود بنهد تا هر چه ظاهر شود از بنده سزاوار او بود

الباب التاسع فی الحکایات

شیخ ابواسحاق در پیش شیخ کفت همه بادیه مرا آرزوی شیرینی کرد نخوردم شیخ کفت مرا همه بادیه شیرینی آرزو نکرد و خوردم[۱۰۷]
ابویزید رحمه‌الله کفت دورترین از درکاه خداوند کسانی را دیدم که ایشان خویشتن را نزدیکتر دارند
ابویزید رحمه‌الله کفت کی جواب سخن یاد داریت هر که جواب سخن

۱۰۶. عطار، ج۲، ص ۲۴۷، س۸.
۱۰۷. شیرینی... خوردم یعنی دشواریهای راه در وادی اورا شادکرد، زیرا این دشواریها اورا درکشتن تن یاری کرده‌اند. آیا این افسانه راکه حلاج درمیان بیابان لذیذترین خوراکها را به‌دست می‌آورد، نباید به‌همین مفهوم پذیرفت؟

خویش یاد ندارد هر کجا کی سخن کوید با ک ندارد حساب روز قیامت یاد داریت کی هر که حساب قیامت یاد ندارد مال از هر کجا جمع کند[۱۰۸] با کی ندارد و قدر رفتن نیک شناسیت هر که قدر رفتن نیک نشناسد صحبت باهر که دارد با کی ندارد

ابراهیم زاهد کفت کرمکاهی برنائی از هوا در آمد و در بکوفت من نیز درش بکشادم قدری نان بر برک انجیر نهاده بود مرا داد وکفت مرا دعا کن باشد که از کفر این تن باز رهم و در هوا شد دیکر روز همان وقت در بکوفت و قدری نان بر برک انجیری نهاده مرا داد و همان بکفت و روز (سیم[۱۰۹]) همان وقت آمد و همچنان کفت که مرا دعا کن تا از کفر این تن باز رهم و در هوا شد

(پس) شیخ رضی‌الله عنه کفت ای جوانمرد آنک در هوا می‌پرد ازین نفس فریاد میکند کی اینجا نشسته‌ایم چه باید (کرد[۱۱۰]) بزرکی از توانکران بنزدیک مردی از کبار اهل حقیقت در آمد کفت درم دوستر داری یا خصم کفت درم کفت پس چون است کی درم می‌مانی[۱۱۱] و خصم می‌بری...[۱۱۲] (و الف) وی را با وی بخشیدیم کفت در جواب که ای خداوند حکمت چیست من در خدمت تو و وی درخدمت (من[۱۱۳]) آواز شنید کی وی خدمت محتاج کرد و تو خدمت بی‌نیاز

شبلی قدس‌الله روحه (العزیز در[۱۱۴]) مکه نزدیک حلاقی شد ویرا دید بر کرسی نشسته وجامهٔ نیکو پوشیده و شاکردان موی می‌تراشیدند شبلی آنجا شد و سلام کرد کفت ای‌استاد از برای خدای این موی مرا تراش استاد از کرسی فرود آمد و شیخ راموی تراشید یکی از بغدادیان آمد و نقد آورد کی از بغداد مرا کفته‌اند بشبلی ده کفت بر سر صندوق استاد نه استاد کفت کاشکی تو شبلی نبودهٔ مرا کوئی

۱۰۸. اشاره به‌رزق حلال (از راه کار و کوشش) است.
۱۰۹. سفید مانده است. ۱۱۰. آسیب دیده است.
۱۱۱. یعنی پس‌ازمرک روانم را باخود می‌بری.
۱۱۲. بدون تردید ازقلم افتاده است.
۱۱۳. آسیب دیده است. ۱۱۴. آسیب دیده است.

برای خدای مویم بترسی اکنون مرا می‌مزد دهی کفت آری من شبلی‌ام استاد کفت نعت شنیدم ولکن ندیده بودم ایشان درین سخن بودند سایلی بیامد و چیزی خواست حلاج کفت آنچ برسر صندوق نهاده است برکیر ترا داده‌ام شبلی کفت با خود کفتم آنچ برسر صندوق است استاد نمی‌داند کی چهار صد دینار است مرا کفت نه‌بینی که کی می‌خواهد برای که می‌خواهد و من از برای که می‌دهم

بزرکی دربیش خواجه کفت شبی از عسس بترسیدم درکنج خانه شدم خویشتن رابغل و پلاس و نازیانه خانه[۱۱۵] ادب کردم کفتم تو تصور بدان جایکاهی که از مخلوق می‌ترسی[۱۱۶] خواجه کفت هر کاه که مرا اندیشهٔ روزی آمدی چنین کردمی کفتمی تو غم روزی می‌خوری

بویزید قدس‌الله روحه العزیز کفت کار خویش را باخلاص ندیدم تا همه خلق رابجای ترک ننهادم

بوحامد سریحی[۱۱۷] بن‌مغفل را پرسید کی نشان بندکی[۱۱۸] نیکو کمان‌بود چه‌باشد بوحامد کفت نیافتی که بندهٔ نیکو کمان آن بود که دست در آستین کند و نکیرد آنچ نهاده باشد شیخ ابوالحسن (۹ب) کفت توهم نیافتی نیکوکمان آن بود که روی معاینه بود و دستش در آستین نباید کردن.

بویزید قدس‌الله روحه العزیز کفت یک شب نفس را کفتم نماز کن کفت من‌مرده‌ام جامها بیرون کردم کفت[۱۱۹] مرده را جامه نیکو نباشد بوریا در پیچیدم و بخفت کفتم که اکر آنی که مردهٔ تا روز در رنج بود شیخ ابوالحسن خرقانی کفت من نیز شبی کفتم ای نفس نماز کن کفت نتوانم برخاستم و خود را رنج بربستم و کفتم مردهٔ تو آنکاه

۱۱۵. خوانده شود: خام یا چرم.
۱۱۶. ظاهراً مفهوم جمله چنین است که توکه در این جایگاهی چرا از مخلوق می‌ترسی، اما ساخت جمله بسیار مغشوش است.
۱۱۷. مریحی بی‌نقطه است وازروی گمان آن را مرنجی خوانده‌ام.
۱۱۸. خوانده شود: بندهٔ کی.
۱۱۹. کردم(و)گفت ظاهراً به‌جای کردم و گفتم آمده است.

بمحراب آوردم او را بعد از آن بکفت که بکنم

وقتی موسی علیه‌السلام درمقام مناجات بود[۱۲۰] خطاب شنید که یا موسی زنهای‌ء را نکاه دار چون ازان مقام درکذشت کبوتری بیامد کی یا موسی‌الامان الامان موسی آستین کشاد کبوتر در آمد زمانی‌بود بازی بیامد کی صید مرا درآستین کردی بمن بازده کفت مرا خدای فرموده است کی زنهاری را نکاه دارموسی دست درازکرد تا پارهٔ کوشت ران برکند و بوی دهدباز کفت یاموسی ندانی که کوشت پیغامبران برما حرام است من عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف می کرد کبوتر کفت یا موسی‌مرا رها کن کفت بازحاضر است بیاید و بکیرد کبوتر کفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد با باز (۱۰ الف) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی یا موسی باز جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزسودند بر قبول عهد

لقمان حکیم رضی‌الله عنه پسر را کفت هرچه امروز بکوئی بنویس و روزه‌دار و شبانکاه کفتها را بر من عرضه‌دار آنکاه طعام خور چون شبانکاه شد با یکدیکر را عرضه می‌کردند دیر شد و روز دویم همین کفت تا عرضه کرد دیر شد روزسیوم همین کفت پسر کفت تا شبانکاه کرده و کفته عرضه می کنم وازعهده بیرون می‌آیم طعام خوردن دیر میشود امروز هیچ نکفت ازبیم عرضه کردن شبانکاه پدر عرضه خواست کفت از بیم عرضه کردن هیچ نکفته‌ام لقمان کفت بیا و زود نان بخور شیخ کفت روزقیامت کم کویند کانراحال‌چنان‌خوب‌باشد که‌پسرلقمان‌را

۱۲۰. مقام مناجات برعکس نماز واجب است و در هرزمان و به‌اشکال گوناگون و به هر زبانی قابل تحقق است. بنگرید: مناجاتهای مشهور عبدالله انصاری. این حکایت را نگارنده در مقالهٔ:
Grundlinien der Entwicklungsgeschichte der Sūfischen Lehrgedichts in Persian, Islamica, III, 1, pp. 1–31. Leipzig, 1927. (خطوط اصلی تکامل شعر تربیتی تصوف در ایران) ترجمه کرده است. نیز مقابله شود با: بارتولد، ازگذشتهٔ ترکان، ص ۱۹۳ (به زبان روسی)؛ مختوم قلی، آثار منتخب، عشق‌آباد ۱۹۲۶.

پیش ابویزید گفتند فی محب بود که چشم از خدای بردارد[121] گفت اگر
بریده‌ی یک مرد نمونه در میان خلق بدارند تا بر پی او مردان خیزند
بلال بلخی بنزدیک بویزید درآمد گفت یا شیخ ملائکه برسر کوی
تو میزنند بویزید گفت مسکین برسر کوی من چه کار دارد

بوالقاسم جنید رحمه‌الله برمنبر وعظ می‌کرد ابوالحسن نوری برگذشت
گفت یا اباالقاسم ما اخلاص ورزیدیم بر درمان کردند شما زنار[122]
ورزیدیت بسکوشان نشاندند جنید از منبر فرود آمد (۰، ب) چهل
شباروز در خانه بنشست و بیرون نیامد

حسن بصری و حبیب و ثابت و سالک دینار و محمد واسع پیش
رابعه درشدند رابعه ایشانرا برسید کی‌شما خدابرا برچه برستیب هریکی
جیزی بکنتند رابعه دست بر دست زد و بیش بجست و کفتا این برستار
بلیه اختیار نکند من عبادت کنم خواه‌کو بهشت بر خواه دوزخ همه از
آن اوست

بویزید گفت آلهی‌از این دوستی‌من زمین را آگاه‌کن زمین جنبیدن‌درآمد
مردی گفت یاشیخ زمین در جنبیدن آمد گفت آری خبردادندش بویزید
را گفتند بجهد بنده هیچ بود گفت نی ولی بی‌جهد نبود[123]

بویزید وقتی بخانه درآمد طبقی مرود دید گفت که آورده است گفتند
فلان گفت بسرداریت و بریت و بکوئیت آب مردمان کیری و درختان

۱۲۱. عبارت بسیارتاریك است وازاین گذشته درنسخهٔ خطی‌تنها حالم بی‌نقطه‌است وخواندن نگارنده تقریبی است. اما نگارنده باآن که کوشش فراوان کرده، مفهوم دیگری برای آن نیافته است.

۱۲۲. زنار دراینجا مظهرکفر است. نوری می‌خواهد بگوید: توهنگام وعظ اسر «خود بزرگ‌بینی» می‌شوی و غیراز واحد مطلق، برای دیگری اهمیت قائل هستی. واین شرك و چند خدایی است.

۱۲۳. یعنی کامیابی درسلوك به‌تلاش انسان وابستگی ندارد واین‌کامیابی است‌که براو نازل می‌شود. امادرعین‌حال نیزنمی‌توان بااین امیدواری ازهرکوششی دست کشید. انگیزهٔ بخش‌دوم عبارت، بیم از تـوجیه تعصب کامـل وتوکلی است‌که ازآن نـاشی می‌شود. بسیاری ازمشایخ نخستین، خطرات ناشی ازآن رادرك می‌کردند ولی‌بطوری‌که تاریخ درویشان نشان می‌دهد آنها نتوانستند مانع ازآن گردند.

آب دهی و امرود بنزد ما فرستی[۱۲۴]

بـویزیـد پوستین داده بـود تـا بدوزند آن شخص بـدوخت چـون باز می‌آورد پسر را داد تـا بردوش نهد تا برکات به پسرش رسد و خود درپس پسر میرفت چون بدر مسجدرسید از کتف پسرفرو کرفت‌بردوش‌خود نهاد و پیش بویزید درآمد چون بخانه باز آمد شبانه در خواب دید کی مردستی وملائکه بکور وی درآمدندی و وی بترسیدی کفتی من پوستین بویزید بر کتف خود نهاده‌ام ملائکه با هول از پیش او می‌رفتند و وی ایمن شدی از آن ترس

بلال بلخی (۱۱ الف) بویزیـد را کفت من امسال تـرا در مکـه دیدم بویزید کفت من آن نبوده باشم سه بـار بلال می کفت مردمان کفتند ما بلال را دروغکوی نداریم و ترا هم نی این چه حال باشد کفت مومن از قرص آفتاب عزیزتر است مرخدائی را عزوجل قرص آفتاب بیک جای بود ولکن بهمه شهرها می‌نماید و خود می‌آرد و خود می‌برد آن نمودن از خدای باشد بر وجهی کی بنده را خبر نبود

بـویـزیـد کفت ابراهیم صلوات‌الله علیه از ساره کله کـرد بحضرت خداوند فرمان آمد باساره مدارا کن تا بتوانی زیست و نه فرمود که ساره را رها کن

نـاموسی کفت بمکـه شدیـم و حسن عـامـره بـا مـا بـود بنزدیک بوالحسن خرقانی در شدیم ما را کفت ای ناموسی چند کاه است تا در مسئله درمانده‌ام از بسیار کس پرسیدم هیچ کس مرا جوابی نداد که دل من بدان قرار کرفتی ناموسی کفت بکوی کفت مردمانی دیدم که‌ایشان در موقف بصف اولین در نیامدند و در طواف کاه بر مردمان طواف نکردند و در غزاة بصف اولین درنیامدند ومن ایشانرا چنان پنداشتم که از آسمان باران بدعاء ایشان می‌آید و نباتها از زمین بدعای ایشان می‌رویدوجملهٔ خلق بر روی زمین بدعاء ایشان ایستادند در آنجا چه حکمت بود ناموسی کفت ایشان مردمانی بودند بهمکی عمرشان یکبار خدای را (۱۱ب) جل

۱۲۴. نمونهٔ پیوستگی فراست و کسب حلال.

جلاله معصیت آورده بودند آن بردل ایشان‌جایگاه گرفته بودازین جهت بود که در نیامدندتا از شومیء گناه ایشان چیزی ازین خلق منقطع شود

احمد حرب بنزدیک بویزید جای نمازی فرستاد گفت چون شب نماز کنی بزبر قدم افکنی بویزید باز فرستاد و گفت بالش فرست بنزدیک من کی‌در وی زهد هر دو کون باشد تا در زیر سر نهم و بخسبم.

علی دهقان[۱۲۵] گفت که مرد بیک اندیشهٔ ناصواب که بکند دو سالرا راه از خدا پس افتد بویزید گفت خدای با من فتوحها کردست تا بجایگاهی رسیدم که قبه پدید آمد و در وی پدید آمد از گرد آن می گشتم بر آن در بماندم هیچ کس نبود که چیزی در اینجا بردی یا چیزی بیرون آوردی بهرچه خواستم که این در گشاده کنم نشد ذکری پدید آمد خوش آن ذکر خوش در حلق گرفتم آن در بگشادند و هر کرا آن‌در بر وی بگشادند بگذارند که در آنجا شود ای بسا چیزها که در آن توان دید

ابویزید وقتی می گفت مرا قیامت اسیری گردان میان حکم تو و خلق تو حساب ایشان با من کن که ایشان ضعیف‌اند طاقت ندارند

بویزید گفت ای مرد دستت گیرند و بر رسند گویند مردی نیکوئی درمیرفت‌چنانک [گفتار در] سوراخ باشد گویند در آنجا نیست گفتار با خود گوید شاید که مرا نمی‌بینند و نمی‌دانند که من در اینجام پس آنگاه آگاه (۲ الف) شود که ریسمان در گرد تن کرده باشند و از سوراخ بیرون کشند

احمد خادم گفت در بزرگی طعنی گرد مردی می‌آمدم و گفت[۱۲۶] آن بزرگی را خدایش سنگ گرداند آن بزرگ گفت چه خواهی مؤمن را سنگ اگر با من نگفته بودیء کی بوی چیزی رسید اما چون با من گفتی واجب دیدم بر خود دعاء وی تا قیامت

حاتم اصم گفت وقتی حاجتی بخدای داشتم برداشت چون نگاه کردم دل با زبان راست نبود گفتند چون در موقف بایستی درهای آسمان

۱۲۵. عطار، ج۲، ص ۲۳۳، س ۲۰. ۱۲۶. باید گفتم باشد.

برحمت خدای بکشاید هرحاجتی که بخواهی روا شود آن سال بحج رفتم و در موقف بایستادم چون حاجت برخواستم داشت دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم باز آمدم (کفتند[۱۲۷]) چون بغزاة شوی در کار-زار کاه درصف مومنان بایستی درهای آسمان برحمت کشاده شود هرحاجت که بخواهی روا شود آن سال طبل بزدم و بغزات شدم و در صف پیشین ایستادم چون حاجت خواستم که درخواهم دل با زبان راست ندیدم حاجت برنداشتم باز آمدم کفتند چون طهارت تمام بسازی ودر خانهٔ تاریک شوی ودو رکعت نماز کنی و حاجت خواهی روا شود این بکردم خواستم که حاجت خواهم دل با زبان راست نبود حاجت برنداشتم دل را کریخته دیدم و زبان را آلوده من نیز نفس را بانک زدم کفتم (۱۲ ب) اکر بانک آید که ای حاتم دل با زبان راست کن [تا حاجت][۱۲۸] تورا [شود[۱۲۹]] چکنی

عبدالله واسع کفت شبی ابواسحق هروی بنزدیک ما رسید پدرم برجای نبود من نمدی بردم تا در زیر پهلو کند مرا کفت ای پسر نمد آوردی کفت دوش همه شب حوران کیسوی خود را بستر من کرده بودند ای بسا که بر من نکریستی

ابلیس روزی نوح را صلوات‌الله علیه کفت یا نوح از من چیزی پرس نوح کفت عیب باشد فرمان آمد بشنو آنچ بکوید با تو غدر نتوان کردن کفت یا نوح ترا برمن حقی است کفت کدام کفت من در رنج می‌بودم که نباید که قوم اسلام آرند تو باری دعا کردی تا بر کفر رفتند دلم فارع[۱۳۰] شد اکر چه نوح این دعا وقتی کرده بود که خدای خبر کرده بودش که پیش کسی ایمان نخواهد آورد ازین سخن ابلیس دل تنک شد کفت یا نوح حسد مکن که من کردم حال من دیدی حریص مباش که آدم حریص کرد شنیدی چه رنج دید بخیل و متکبر مباش کی خداوند سرائی آفریده است بس خوش و کفته کی حرامست مر بخیلان و

۱۲۷. ظاهراً ازقلم افتاده است.
۱۲۸. آسیب دیده است.
۱۲۹. آسیب دیده است.
۱۳۰. درنسخه خطی فاریغ.

متکبران

بوعلی رودباری مریدانرا بپرسید که شما هیچ اندی کرده است[۱۳۱] از نیکی یکی گفت من [امشب ننشستم[۱۳۲]] سایلی بدرسرای من آمد چیزی خواست من بدر آمدم وی را در کنار گرفتم و درخانه بردم و جامهٔ خود در وی دوسیدم و بر تختش نشاندم (۱۳ الف) و جملهٔ مال وملک خویش بدو سپردم و زن خود رها کردم تا پس عدت وی خواهد اکنون مرفع توسیدم و در پیش تو [بدو][۱۳۳] زانو بر-نشسته بوعلی هیچ چیز نگفت دیگری گفت من روزی بدر سلطان (می)[۱۳۴] گذشتم یکی‌را گرفته بودند و دستش می‌خواستند که ببرند من دست خود فدا کردم و اینک دست بریده پس از ابوعلی پرسیدند ازین هر دو کدام کاملترست گفت شما آنچ کردیت با دو شخص معین کردیت مؤمن چون آفتاب و مهتابست باید که منفعت وی بهمه رسد

بویزید گفتست بندهٔ نیک آن بود که هر دو دست وی راست بود یعنی آنچ بهر دو دست کند نیکی بود تا فریشتکان (sic) دست راست نویسند چیزی نباشد که فریشتکان دست چپ نویسند

گفت اعرابی رامهمان آمد او پارهٔ پنیر می‌داشت پیش مهمان آورد مهمان سیر نشد در خانه شد و با زن گفت بز ک بکشیم گفت ما مانیم که جز این چیزی نداریم اعرابی گفت ما بمیریم از گرسنگی سهل‌تر ازآن باشد که مهمان ما گرسنه ماند بز کشتند و پیش مهمان آوردند چون وقت روان کردن شد مهمان خادم را گفت آنچ در دست داری بوی ده گفت این بسیارست وی یک بز بیش سخاوت نکرده است وی از همه خا...[۱۳۵]ست و ما از بعضی دست وی بیش است[۱۳۶]

پیری گفت تا از پانزده کس نشنیدم که خلق را نصیحت کن سخن

۱۳۱. به‌جای کرده‌اید. ۱۳۲. آسیب دیده است. ۱۳۳. آسیب دیده است.

۱۳۴. آسیب دیده است. ۱۳۵. سخت‌آسیب دیده است و خوانده نمی‌شود.

۱۳۶. دست وی بیش است — عبارتی است که نگارنده تا کنون ندیده است. ظاهراً چنین مفهومی باید داشته باشد که دست او بیش از اندازه باز است و بسیار می‌بخشد یعنی سخی است.

نکفتم هشت ازایشان (۱۳ ب) آدمی بود و هفت‌نی پس شیخ کفت رضی‌الله‌عنه که از آن من ز پیش ماند[۱۳۷] ده‌کس بودند که کفتند مرا که خلق را نصیحت کن یکی از این با شما بکویم روزی در مسجد نشسته بودم یکی از در درآمد و در من نشاط می کرد چون خواست کی برود مرا کفت که این خلق را نصیحت کن مرا بدل آمد اکر کشتی بشکند دریا را ازآن چه زیان باشد روی باپس کرد وکفت نصیحت مردمان کجا شود و این شخص نه‌آدمیء بود

اویس قرنی چون چیزی بدست کرفتی کفتی یارب اینها را بهانه دین من مکردان

بویزید کفت ای مرا کونه کرفتم[۱۳۸] که همه چیز بعلم راست کنی ارادت دل را چه کنی کی تابا خداوند راست نه ایستی سودت ندارد

بویزید کفت رحمه‌الله تن را بانک بر زدمی کفتمی لاولا کرامة یا ماوی کل شر زنی بیک‌شباروز پاک شود غایت پانزده شباروز اقاویل علما ازین زیادت نیست ای تن پلید سی‌سال شد تو و پاک نشده و فردا ترا پیش پاک‌پاک باید ایستاد

ابویزید رحمه‌الله کفت کی چون اندوه بدل درآید غنیمت داریت کی مردمان ببرکهٔ اندوه بجائی رسند

شیخ ابوالعباس قصاب رحمه‌الله کفت چون خدای را جل جلاله درحق بنده اثر لطف باشد خواهد که ویرا بمقام بندکان نیک رساند هرچه جز خدای باشد از دل او بیرون کند بنده چون متحیری شود چه سرمایهٔ وی از وی باز کرفت (۱٤ الف) روزی چند دران حیرت باشد آنکاه در اندرون وی تقاضا پدید آید که ای خدای مرا تو می‌بائی آن

۱۳۷. سخت‌آسیب دیده است و تقریباً قابل خواندن نیست. مفهوم آن تا اندازه‌یی روشن است، اماخواندن‌آن بویژه در عبارت ز پیش ماند، چندان با اطمینان نیست.

۱۳۸. درمتن به‌روشنی مراکونه آمده است. یگانه توضیح این‌عبارت این است‌که ترکیبی‌است از واژهٔ عربی مراء و کونهٔ فارسی‌که البته ازلحاظ مفهوم خود بسیار غیر عادی است. اگر بیاد بیاوریم‌که زهاد نخستین توجه خودرا اساساً به‌افشای ریاکاران معطوف می‌ساخته‌اند، آنگاه چنین تعبیری برای ما قابل‌پذیرش خواهد شد.

گفت که ای خدای مرا تو می‌بائی دلیلست برآنک خدای جل جلاله
می گوید ای بنده تو آن منی چون خدای جل‌جلاله گوید تو آن منی
بنده را در اندرون تماشا پدید آید گوید مرا تو می‌بائی دوستی خدای
جل‌جلاله وبرا بدان آورده بود که وی خدای را جل جلاله دوست گیرد
بزرگی بنزدیک بویزید درآمد و زیارت کرد چون بیرون آمد با مریدی
از مریدان شیخ گفت این زیارت با سنت حج تطوع قیاس کردم وقتی
دیگر بزیارت آمد و گفت آن مریدی را که آن سخن با خواجه گفتی یا
نه گفت نی بسندید و گفت آن گفتار از من غلط بود که سنت حج قیاس
توان کرد و دیدار ولی خدای راقیاس‌نتوان کردچون خدای جل‌جلاله
بندهٔ را برگزیند علم را بر جوارح وی نگار کند و اندامهاء وی یک‌یک
را از وی بستاند و خواهانی خدای در دل وی ظاهر شود تا بنده
نیست‌شودچون نیستی‌ظاهرشدهستی‌خدای‌بر دل‌وی ظاهر شود در خلقی
نکرد چون گوی بیندر چوگان قضا رحم آرد بریشان و منقطع شود
بویزید را گندم خریدند پرسید که از که خریدیت گفتند از کافری گفت
باز دهیت که این گندم آن کسی است که وی خدا را نمی‌داند
یکی‌پیش بویزید (٤١ب) درآمد وتسبیحی بدست گفت دو دار بیکی
نیکی شمر و بیکی بدی
فضیل‌عیاض را فرزندی‌آمده بود چندان ... نداشتند[۱۳۹] که بدان کودک
را در پیچند از همسایکان خواستند و باران می‌آمد چنانک بهمسایه
دشوار می‌بود رفتن گفت کراست اولیا با فضولی می کنی
بزرگی گفت سی‌سال‌باشنه‌در بکوشم کردد آسان‌تر از آنست کی نمی‌دانم
که خدای با من‌چه کند
شبلی رحمةالله علیه گفت آن خواهم که نخواهم شیخ ابوالحسن
خرقانی گفتست آن هم خواستی

۱۳۹. این عبارت چنان‌آسیب دیده‌است‌که خواندن‌آن میسر نگردید. مفهوم‌آن طبق‌داستان
زادن رابعه (بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ۶۵) برقرارشد زیرا
ظاهراً این ویژگی ازیك زندگینامه به‌زندگینامه دیگری منتقل شده‌است.

ذوالنون[۱۴۰] مصری کفتست اکرخواهی که دلت نرم کردد روزه بسیاردار اکر نکردد نماز بسیارکن واکر نکردد لقمه راکوش‌دار واکر بدین نیز نکردد با یتیمان لطف کن

باب دهم مناقب شیخ ابوالحسن خرقانی رحمةالله

درخردی مادر و پدر او را نان دادندی و بصحرا فرستادندی تا چهارپای نکاه دارد وی بصحرا رفتی و روزه داشتی و نان بصدقه دادی شبانکاه بیامدی و روزه کشادی و کس را از آن حال خبر نبودی چون کلان‌تر شد جفت و تخم بوی دادند روزی تخم انداخته بود و جفت می کرد بانک نماز کردند شیخ بنماز رفت و جفت را ایستاده بماند چون سلام نماز دادند دیدند که جفت همی‌رفت و کشت می کرد سر بسجده نهاد و کفت خداوندا چنین شنیده‌ام که هرکه را دوست کیری از خلقان (۱۱۰ الف) پوشیده کنی

عمی بوالعباسان مردی بزرک بوده است و شیخ را در وقت جوانی‌آمد و شد بوده است چون عمی را وفات نزدیک آمد شیخ یکی‌از مریدان‌را کفت تو از برای دل من یک هفته غسالی قبول کن در هفته عمی را وفات رسید غسال ویرا بر تخته خوابانید خواست تا ویرا استنجا کند عمی خود برخاست و استنجا کرد غسال از هوش برفت عمی کفت اکر باکسی بکوئی با تو خصمی کنم مقصود آنکی‌چون عمی را برحالت شیخ وقوف افتاد کفت ای ابوالحسن بیا تا ما هردو درین کوه شویم و بر توکل[۱۴۱] نشینیم تا زنده کدام بیرون آید برفتند بلب چشمهٔ که آنرا وندر[۱۴۲] کوئیم آنجا بنشستند بر دامن کوه مردم آنجا زیارت

۱۴۰. درنسخهٔ خطی ذالنون آمده است.

۱۴۱. برتوکل یعنی باامیدواری به این‌که پروردگار آنچه را که باید بفرستد می‌فرستد باید باخودچیزی‌برنداشت وکاری برای به‌دست‌آوردن روزی نکرد.اهمیت اصطلاح توکل پیچیده‌تر وگسترده‌تر است و در این حواشی جای بررسی‌آن نیست. در مفهومی‌که در اینجا آمده‌است بیش‌ازهمه عبارت حج برتوکل کردن دیده می‌شود. یعنی حج گزاردن بی‌نقدینه وبا توکل به‌بخشایندگی پروردگار.

۱۴۲. درمتن نقطه نیست وخواندن‌آن تقریبی است.

شوند که معبد شده ایشان بوده است بعد از هفتهٔ عمی را گرسنه شد
عمی گفت ای شیخ مرا طعام از کجاست شیخ دست بیرون کرد و دست
بر ریگ و سنگ و خاک زد و بمشت بیفتد روغن از انگشتانش
پدید آمد بعمی داد عمی آنرا بخورد و گفت هرگز خوشتر ازین طعام
نخورده‌ام عمی گفت مرا مریدی گیر گفت رو هردو رثی بطاعت آریم
که کس این دعوی کند خدای را فراموش کند عمی گفت[143] بیا
تا دست یکدیگر بگیریم و زیر این درخت بجهیم گفت بیا تا زیر هردو
عالم بجهیم

شیخ ابوالحسن[144] وقتی بکوه رفته بود تا سوختنی آرد جماعتی از
نیازمندان (۱۰ ب) عزم زیارت او کرده بودند از خراسان چون بکنارهٔ
دیه رسیدند پیری پیش ایشان آمد سوال کردند که صومعهٔ شیخ
کجاست گفت کدام شیخ (گفتند) ابوالحسن گفت ای مسلمانان رنج شما
ضایع است ای دریغا روزگار شما وی ناکس است ناموسی می کند باز
گردیت کی کار وی اصلی ندارد بغایت دل تنگ شدند خواستند که
بازگردند بوعلی سینا درین جماعت بوده است گفت کی چون آمدیم ویرا
نادیده نگذریم بدرصومعه‌شدند اهل وی‌از پس پرده آواز داد که وی
حاضرنیست بصحرا شده‌است ودریغ این‌سفر شما اگراز بهر وی‌آمدیت گفتند
تووی‌را که می‌باشی گفت عیال گفتندوی چگونه کسی‌است گفت سودائی
ناموسی گفتند بازکردیم حال وی عیال وی نیکوداند بوعلی سینا[145] گفت
تا ویرا نبینم بازنگردیم راه صحرا نشان‌خواستند شخصی دیدند که می‌آمد
(با) باروری سوختنی چون نزدیک رسیدند دیدند شیری بود شیخ گفت
سلام علیکم تا بوالحسن بار خلق نکشد شیر بارورىء او نکند چون
بدر صومعه رسید آن شیر باز رفت واز مجاور شیخ شنیدم که‌شیر دیده‌ام
که بعضی ازشبها آمده است و طواف کرده و زاری تضرع کرده
وقتی‌جمعی از صوفیان قصد زیارت کردند ترسائی شبیه صوفیان بایشان

۱۴۳. عطار، ج ۲، ص ۲۵۲، س۱۵.   ۱۴۴. نامهٔ دانشوران، ۱، ص ۱۷۵.
۱۴۵. مقابله شود باعطار، ج۲، ص۲۵۷، س۷.

موافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت چون بمیهنه رسیدند بدر خانقاه شیخ ابوسعید بوالخیر قدس‌الله روحه شدند بوسعید بفراست بجای (۱۰۶ الف) آورد آواز داد که ما لی بالاعدا این سخن در ایشان اثر (کرد) باز کشتند و در خانقاه نرفتند چون بخرقان رسیدند شیخ برخاست و ایشانرا بدست خویش خدمت کرد و در حق آن ترسا زیادت لطف کرد روزی کفت شما را بحمام باید شد مسافران شاد شدند ترسا دل‌تنک شد با خود اندیشه کرد که این زنار کجا نهم درین اندیشه بود شیخ آهسته در کوش ترسا می کوید که بمن ده که خادمان آمنین باشند چون از حمام باز آمدند شیخ زنار بوی داد نهفته خواست تا برمیان بندد زنار بدرید ترسا متفکر شد و از آن کار مقلب‌القلوب دلش بکردانید بر زبان شیخ این آیت برفت والهنا و الهکم واحد لااله الا هو فهل انتم مسلمون[۱۴٦] ترسا در خروش آمد و می کفت اشهد ان لااله الا الله واشهدان محمدا عبده ورسوله واز قبیلهٔ وی بسیار کس مسلمان شدند

بوسعید بوالخیر قدس‌الله‌روحه‌العزیز عزم سفر حجاز کرد و بر راه خرقان آمد چون نزدیک رسید شیخ ابوالحسن رحمه‌الله فراست بجای آورد و فرزند خود احمد را و جماعتی از مریدان را باستقبال بفرستاد چون بوسعید از دور بدید از اسب فرود آمد و پیاده شد و می کریست کفتند خواجه او نیست کفت آخر نه ازکوی اوست چون درآمدند در خانقاه خانهٔ (ایست) که آنرا خانهٔ شیخ کوئیم شیخ فرمود که سجاده همه درین یک خانه انداز (۱۰۶ ب) خادم کفت‌این جمع هفتاد کس‌اند و درین خانه بیست کس بیش نکنجد شیخ در آن خانه از کرد برآمد خادم را کفت اکنون‌سجادهٔ‌اصحاب بکستر هفتاد سجاده درآن‌خانه بکستردند و همه در آنجا نشستند شیخ در حجره شد و عیال را کفت تو چه دانی که چکونه عزیزانی رسیدند و در همه خانه معلوم من سه من آرد جو بود فرمود که قرصها پزند عیال مادهٔ درستی کرد و شیخ را

۱۴۶. مقابله شود با: قرآن، سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۴۶.

ومهمانان را سنت آنج کنت و شیخ تلطف می کرد آخر قرصها بخته سد سفره نهادند و نان خورش سرکه بود شیخ کفت[147] دست در زیر خوان می کن و نان بیرون می‌آر بشرط آنک سرپوش برنداری چون هشتاد کس را سفره نهادند آن زن کفت قرصها چندین نبود سرپوش برداشت آن ترتیب همان بود که اول نهاده بودند شیخ کفت خادم را که خادم خیانت کرد اگر سرپوش برنداشتی تا بقیامت مسافران

مرا نان بودی که هر کز سپری نشدی

چون[148] از طعام خوردن فارغ[149] شدند بوسعید کفت دستوری باشد تامتریان بیتی بخوانند شیخ کفت یا با سعید مرا پروای این نیست و نبودست ولکن بر موافقت نیکو بود

چون آغاز کردند مریدی بود شیخ را ابوبکر جاجرم نام سماع و ذکر در وی اثر کرد رگ شقیقه‌اش سطبر شد و بشکافت و خون روان شد بو سعید سر برآورد و برخاست[150]... بو سعید بردست شیخ بوسه داد شیخ سه‌بار دست (۱ ۲الف)[151]... برجنبانید بوسعید شیخ را فرو کرفت و بنشستند پس بوسعید کفت بعزت عزیز که آسمان و زمین موافقت شیخ را در رقص آمدند وکویند روزی چند کودکان در کاهوارها پستان مادر را نکرفتند پس شیخ کفت یا ابا سعید مسلم کسی را بود سماع که چون پای برزمین زند کشاده تا تحت الثری بیند و زبر تا بعرش بیند پس شیخ بوسعید کفت که مرا باتو مشورتیست بسفر مبارک می‌روم و این جمع را باخود می‌برم کفت یا اباسعید ازهم اینجاباز کرد بوسعیدشنید ولکن مریدان نشنیدند بوسعید نیز بر موافقت شیخ کفت آری شما را دران دامغان رزقیست چون برفتند بدامغان رسیدند راه عراق بسته شد چهل شبانروز بدامغان بماندند

روزی بوسعید خادم را کفت بهرجانب که چهار پای یابی بکیر تا برویم

۱۴۷. عطار، ج۲، ص۲۰۵. ۱۴۸. عطار، ج۲، ص ۲۰۵، س۲.
۱۴۹. درنسخهٔ خطی فاریغ. ۱۵۰. ظاهراً ازقلم افتاده است.
۱۵۱. ظاهراً یك ورق ازقلم افتاده است.

بجانب بسطام چهارپای یافتند چون بخرقان نزدیک رسیدند راه کم کردند شباروزی کرد بر کرد می‌آمدند بوسعید کفت هیچ دانیت این چه حالست کفتند شیخ داند کفت خرقانی ما را استغفار می‌فرماید چون پیش شیخ درآمدند شیخ کفت یا اباسعید آن زمین بخدای بنالیده بود که اولیاء خود را بمن رسان دعاش مستجاب کرده بودند ای ابوسعید چرا چنان نباشی که کعبه بتو آید کفت این مرتبه مر تراست امشب با ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب کفت ای ابوسعید بنکر بوسعید خانه را دید که زیر سرشیخین طواف می کرد ابوالحسن کفت اعوذبالله بوسعید حلقهٔ در کرفت و حاجت خواست

محمود سبکتکین نزدیک دیه خرقان فرود آمد کسی فرستاد که این زاهد را بکوئیت کی سلطان غزنین بزیارت تو آمده است تو نیز از صومعه بیرون آی و اکر تاملی کند برخوانیت (۲۱ب) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامرمنکم[۱۵۲] شیخ کفت بکوی محمود را که بوالحسن مشغول است بفرمان اطیعوالله بتو نمی‌تواند پرداختن این سخن در محمود اثر کرد برخاست و تا در بیامد در نمی کشادند محمود فرمود تا غلامان را جامهٔ کنیزکان در پوشیدند و جامهٔ سلطانی ایاس را در پوشانید وخود سلاح کرفت بجای ایاس چون پیش شیخ درآمدند دست محمود بکرفت و کفت خدای ترا فرا پیش داشت چرا واپس می‌ایستی محمود کفت مرا پندی ده کفت این برخلاف بند کیست مرادن بر شبه زنان نعوذبالله من سخط الله محمود کفت مرا وصیتی کن کفت ای محمود چهار چیز نکاه‌دار پرهیز و نماز بجماعت و سخاوت و شفقت بر خلق آنکاه کفت مرا دعا کوی کفت من خود در پنج نماز ترا دعا می کویم کفت چکونه می کوئی کفت می کویم الهم اغفر للمؤمنین و المؤمنات کفت دعاء خاص می‌خواهم کفت ای محمود عاقبتت محمود باد محمود بدرهٔ پیش‌شیخ نهاد شیخ فرمود تا قرص جوینی پیش آوردند و کاسهٔ آبکامه یک لقمه بمحمود داد از درشتی

۱۵۲. قرآن سورهٔ ۳، آیهٔ ۳۲.

بگلوی درماند شیخ گفت ای محمود تو نان جو و آبکامهٔ نخوردهٔ نمی‌توانی خوردن من نیز سی این سالها نخورده‌ام نتوانم خوردن چنانک نان جو درگلو تو در ماند امروز بقیاس سالهای تو نیز در گلوی من درماند بردار که من این را طلاق باین داده‌ام رجوع نخواهم کرد محمود گفت با از ما چیزی قبول کن با از خود ما را چیزی بیادگاری بده شیخ پیراهن خود بمحمود داد محمود بغزو سمنات شد چون ایشان را دید که عدتی تمام داشتند نذر کرد که اگر ظفر مرا بود هرچه غنیمت من بود صدقه دهم اتفاق شکست برلشکر اسلام افتاد (۲۲الف) وحمله بقلب رسیدند در حال روی برزمین نهادو گفت بحرمت خرقهٔ این عزیز کردهٔ تو که لشکر اسلام را بظفر عزیز گردانی در حال رعدی و برقی وظلمتی ظاهرشد برلشکر کافران تیغ در یکدیگر نهادند آن کافران و می کشتندوهمه متفرق شدند ولشکراسلام ظفر یافت ومحمود همه شهرها وقلعها بگرفت و غنیمت بسیارحاصل شد آن شب محمود شیخ را بخواب دید که ای محمود چون خرقهٔ ما را شفیع آوردی چرا همه هند و روم نخواستی نقل کرده‌اند که شیخ‌الاسلام عبداللهٔانصاری را بند نهادند و به بلخ بردند گفت[۱۵۳] در راه بلخ اندیشه کردم تا من بکدام بی‌ادبی درمانده‌ام یاد آمد مرا روزی به‌سجادهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی انگشت پایم درمانده بود و من استغفار آن نکرده بودم استغفار آن کردم خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنگها بربام برآورده بودند از جهت سنگسار ویرا چون بدرشهر رسید مردی بیامد و شیخ‌اسلام را دستها گشاد و شخصی آمد که خلاص شد قاصدان حیران بماندند و آن چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه (بو) حسن را بخواب دیده بود که استغفار کرد بمن بخشش ویرا

مریدی بود شیخ را با شیخ روزی می گفت خواجه اگر مرا وفات باشد و تو زنده باشی بر بالین من حاضر شوی شیخ گفت اگر من رفته باشم وسی سال برآمده بود چون بدر مرگ رسی من حاضر شوم اتفاق چنان بود

۱۵۳. درنسخه خطی تکرار شده است.

کی شیخ وفات کرد پس سی‌سال آن مرید را وقت رفتن آمد جمعی از مریدان درکرد نشسته بودند و دل‌تنکی می کردند ناکاه خانه روشن شد مریدانرا بانک برزد کفت خاموش باشیت که شیخ حاضر شد وکار برمن سهل کشت شیخ ابوعبدالله (۲۲ب) با جمعی از مریدان بزیارت شیخ ابوالحسن آمدند چون نزدیک رسیدند یاران کفتند ما حلوای کرم بر خاطر آوردیم شیخ ابوعبدالله کفت من از وی سوال کنم معنی الرحمن علی العرش استوی[۱۵۴] شیخ در خانقاه شد و خادم را کفت حلوای کرم ساز و در زمانی که شیخ ابوعبدالله رسید حلوای کرم بیرون آوردند و در پیش ایشان نهاد شیخ ابوالحسن یک لقمه حلوا برداشت و در دهان شیخ ابوعبدالله نهاد وکفت معنی الرحمن علی العرش استوی خدای داند پس شیخ ابوعبدالله کفت نیم‌روز با خرقانی صحبت داشتم این همه از برکات وی بود اکر روز تمام شدی تا چه منفعتها برداشتمی

شیخ ابوالحسن در ابتدا دوازده سال بعضی کفته‌اند هژده سال برین مواظبت کرد که نماز بجماعت بکردی و روی به تربت سلطان العارفین[۱۵۵] آوردی و زیارت وی بکردی و ازآنجا باز پس برفتی تانماز بامداد بخانقاه خود آوردی سه فرسنک آمده بودی بعد ازین مدت از تربت ابویزید آواز آمد که وقت شد که بنشینی کفت ای شیخ همتی درکار من کن که مردی امی‌ام شریعت‌ندانم و قرآن نیاموخته‌ام آواز آمد که آنچ ما را بود ومارا داده‌اند همه از برکات تو بود کفت ای شیخ تو بدویست و اند سال پیش از من بودهٔ کفت بر خرقان وقتی کذرکرده بودم نوری دیدم که بر می‌آمد و بعنان آسمان برمیشد و سی سال بود تا به حاجتی درمانده بودم هاتفی آواز داد که آن نور را شفیع‌آر تا حاجت تو روا شود کفتم آن نورکیست کفت نور صدق بندهٔ است از بندکان خاص نامش علی کنیتش ابوالحسن آن حاجت بخواستم مقصودم برآمد پس آواز آمد (۲۳ الف) که یا اباالحسن بکوی

۱۵۴. قرآن، سورهٔ ۲۰، آیهٔ ۵. ۱۵۵. سلطان العارفین لقب ابویزید بسطامی است.

اعوذبالله ابوالحسن گفت که چون خدمت آمدم قرآن همه ختم کرده‌ام[۱۵۶]
احمد حرام (؟) خادم را گفت روزی شیخ ابوالحسن گفت امروز
چهل سال است تا خدای جل جلاله در دل من جز یاد خود نمی‌بیند
ازیراک در دل من جز بداونیست مگر خاطری بی‌دوام ممکنت یاد
حق دارد بردل من چهل سالست تا نفسم شربتی دوغ ترش میخواهد تا
دمی آبسرد نداده‌ام و این ذاک هیهات هیاهات آنکه روی بمن
کرد گفت ای جوانمرد هذا فی‌المشاهدة و هذا فی المعاملة و هذا
وصلوا الی الحق آنکاه گفت تو ندانی که هلاک مردم در چیست
گفتم شیخ بهتر داند گفت اعطاء المرادات لنفسه وطاعة النفس فی
الشهوات و تأخیر المعاملات الی متی و حتی و سوف و لعل وقتی که
بوسعیدبخرقان رسید عیال شیخ ابوالحسن فرزندی بیرون فرستاد تا شیخ
ابوسعید دست‌بسر او فرود آورد بوسعید گفت جائی که شیخ ابوالحسن
باشد بمن حاجت نباشد و هم بگریست هم تو ای شیخ دست برسرما
فرود آر پس شیخ گفت ای بوسعید سخنی بگوی گفت ادب نبود درین
حضرت فصاحت نمودن گفت ای بوسعید بولایت شما رسم بود جلوه
کردن عروس را گفت بود گفت‌درآن جمع از نظارگیان کسی‌باشد که اگر
روی بگشاید عروس خجل شود پس بوسعید سخن آغاز کرد گویند عیال
شیخ پیوسته با شیخ در خصومت بودی شیخ بوسعید در میان سخن

۱۵۶. این داستان نمونهٔ ویژه‌یی است براین‌که درمیان درویشان به‌یاری سلسله دشواریهای زمانی را برطرف می‌کرده‌اند. صوفیان‌کوشش بسیار داشته‌اند که شیخ خودرا بایکی ازمشهورترین مشایخ پیشین مربوط سازند. بدین‌سان پدیدهٔ خودویژهٔ مریدی پس از مرگ نمودارمی‌شود که درزندگینامه‌های درویشان بسیار زیاد آن را می‌بینیم. در سلسلهٔ نقشبندی که این کار بسیار انجام گرفته، چنین مشایخی را پیرو مذهب «اویسی (به‌نام اویس قرنی) می‌نامیدند. مقابله شود با رسالهٔ قدسیه، ص ۵۸: «معنی اویسی آن‌است که حضرت شیخ‌طریقه، شیخ عطارقه، گفته‌اند قومی از اولیاءالله عزوجل‌باشد که ایشان را جز زیاده مشایخ طریقت وکبرای حقیقت اویسیان نامند وایشان را در ظاهر حاجت به‌پیری‌نبود، زیراکه ایشان‌را حضرت رسالت صلعم درحجرهٔ عنایت‌خود پرورش می‌دهند بیواسطهٔ غیری‌چنان‌که اویس را داده رض واین‌عظیم مقام بود وبس عالی تاکه را اینجا رسانند واین دولت به‌که روی نماید.»

روی سوی خادم کرد و کفت عیال شیخ را بکوی که وقت شد که نیز خصومت نکنی کویند بعد از آن هرکز خصومت نکرد

مریدی ازمریدان(۲٤ب) شیخ مدتی التماس کرد که‌ای شیخ مرا دستوری ده تا بکوه‌لبنان و مسجد شونیزیه به‌بغداد شوم و قطب‌عالم را زیارت کنم دستوری یافت بکوه لبنان رسید جمعی دید نشسته روی بقبله کرده و جنازهٔ پیش ایشان نهاده مردی‌برآنجا کفتم چرا نماز نمی کذاریت یکی کفت انتظار قطب عالم می کشیم که‌امام ماست و پنج نماز حاضر شود تا درین بودیم که شیخ را دیدم که فراز آمد بر همان هیات که در خرقان می کردد پیش شد و نماز افتتاح کرد مرا غشی افتاد چون بخود آمدم کوری دیدم آنجا نهاده و هیچ کس آنجا نمانده بودند چون وقت نماز فریضه در آمد از هر طرفی روی بدین مقام آوردند پرسیدم که امام شما را نام چیست کفتند که ابوالحسن خرقانی حکایت خود با ایشان در میان نهادم تا شفیع شوند تا از من عفو کند و دیکر آنک مرا بمقام خود برد چون[157] قامت فریضه بکفتند هم شیخ را دیدم در پیش ایستاده و نماز کرد و من از هوش بشدم چون بخود آمدم خود را بر سر چهار سوی ری دیدم روی بخرقان کردم چون از در خانقاه در آمدم خواجه کفت هرچه بویرانی دیدی آنرا بآبادانی نکوئی که از خدای خود خواسته‌ام تا در هر دو جهان مرا پوشیده دارد و مرا کس ندید مکر ابویزید اند کی

شیخ خیر ابوالقاسمان کفت زیارتهاء شام بکردم چون بغداد آمدم مرا کفتند غلام میادانی را دیدهٔ و زیارتش کردهٔ که وی قطب عالم است و از شاکردان شبلی است رحمه‌الله باز کشتم و بطلب وی شدم چهار-سد فرسنک در دیهی از دیهای شام یافتم ویرا در انبوهی نتوانستم دیدن تا روزی دیدم ویرا بر غرفهٔ سلام کردم دست دراز کرد و نام حشم برداشت خادمش بعصابهٔ بربست آنکاه کفت و علیک‌السلام ازکجائی (٤۲ الف) کفتم از خرقان کفت بچه کار آمدهٔ کفتم بزیارت

۱۵۷. درنسخهٔ خطی جن.

کفت آنجا شیخ مردی نیست کننم هست کنت کیست کفتم ابوالحسن-خرقانی بیر منست کفت شیخ سخن وی یاد داری بکوی کفتم وی می کوید که شب نواله کم کن بیر از هوش بشد چون بخود آمد کفت ای خادم طشت بیار بیاورد پیر را پاره پاره جکرش برآمد

در ریاضت نفس و درعبادت سنت شیخ آن بوده است که شب در آمدی غلی بر کردن نهادی و کیم در پوشیدی و بند آهنین بر پای نهادی و تازیانه حاس[158] داشتی چون نفس سستی کردی نفس را بدان ادب کردی

درمرک غریب ابوالحسن بدعا خواسته بود که خدایا غربا را درخانقاه من مرک مده که ابوالحسن طاقت مرک غریب ندارد که آواز در دهند که غریبی در خانقاه ابوالحسن کذشته شده است

در حلال خوردن مردی بودست مرید شیخ ابوالحسن و بر جمع مریدان آمدست بنزدیک شیخ که مارا مریدان‌اند و ایشان هم مرید شمااند مدتی دراز شد تا ایشان را آرزو افتاده است که ایشان مردمان کوسپند دارند ومال ایشان حلالست تا کوسپندی چند خادم خانقاه را مدد کنند شیخ کفت مرا خدای جل‌جلاله کفت بایست توسن راست کنم اکر قبول کنی که دیکر بار التماس نکنی این بار اجابت کنم بشرط حلالی تا شریف کوسپندان جمع کرد و آورد چون شیخ را خبر کردند بیرون آمد از خانقاه آستین بجنبانید بعضی کوسپندان بخانقاه در آمدند و بعضی کریزان شدند بحالهٔ که کس ایشانرا بخانقاه نتوانست در آوردن باز سوی خصمان باز رفتند چون تفحص کردند معلوم شد که آنها که در نیامدند با[159] ... بوده‌اند

شبی‌از شبها خادمه ترشی ساخته بود و درآن جکندر کرده (۲۴ ب) از باغی که شیخ آنرا بدست خود ساخته بود و سنت شیخ آن بودست که تا نماز خفتن نکردی طعام نخوردی کفتی که ای خداوند تا از خدمت تو فارغ نشوم تن را بهره ندهم بعد از نماز خفتن طعام پیش آوردند

۱۵۸. خوانده شود: چرمین.　　۱۵۹. آسیب دیده است.

کفت ازین طعام تاریکی می‌آید دیکر روز در آن باغ رفتند و تفحص کردند والی‌آب مردمان بجور کرفته بودست تا بغلات خود برد سربندرز خواجه کشاده بودست و از آن آب در آمده و آن جکندر آب‌خورده اثردعا شیخ پسری را بجائی فرستاد دزدان درآمدند و هرچه داشت از رخت وکاله جمله را بردند پسر برهنه در آمد بنزدیک شیخ زن شیخ بنزدیک‌شیخ آمد که‌ای‌پیر یکی پسر را کشتند درمسجد و این را عایق کردند نه از آن‌دانستی‌و نه ازین وآنکاه‌سخن‌ازملک وملکوت کوئی با مردمان شیخ کفت ای امه‌الله غضب مکن‌امشب کالها بیارند کفت این مالیخولیاست که دزدان چیزی‌باز آرند چون مردمان بخفتند کسی در خادم‌بکوفت وکفت‌رختهای‌پسر خواجه آوردیم‌مکرمصلی که آنرابکسی داده بودیم‌ما درخواب بودیم که آتش‌درخانه‌وقلعهٔ ما افتاد از آن بیم رختها آوردیم خادم در آمد و شیخ‌را خبر‌کرد وکفت مصلی نیاوردند کفت‌آری مصلی‌را دیدم که‌پیرترکی بر وی نماز‌می کذارد شرم داشتم بر وی ماندم

وجمعی ازمریدان ابوسعید قدس‌الله‌روحه با خود اندیشه کردند که‌چون ما در خانقاه شویم شیخ ما را انکور سیاه و سپید دهد چون پیش شیخ در آمدند کفت‌هر که بنزدیک پیران بامتحان شود زیارتش مقبول نبود و پیران را خود (۱۷ ب) بخلی نبوده است دست در آستین کرد و نان کردم و دو خوشه انکور یکی سپید و یکی سیاه پیش ایشان نهاد پنجاه مرد از آن سیر بخوردند

ونیز شنیدم که این مهام‌ابوعلی‌سیاه بوده است قدس‌الله روحه‌العزیز

تم کتاب‌نورالعلوم‌لیلة‌الاثنین‌الرابع من ذی‌القعده سنه ثمان و تسعین و ستمایه علی‌یدالعبدالراجی رحمة ربه المذنب المستغفرلسوالف دینه محمودبن علی بن‌سامه اصلح الله احواله و انجح اسواله و الحمدلله اولا و آخرا باطنا و ظاهرا والصلوة علی‌رسوله المصطفی‌و آله الاخیار واصحابه الابرار

دو غزل باباکوهی شیرازی

غزلهای باباکوهی شیرازی[1] که در زیر می‌آید از دیوان او که متن و ترجمهٔ آن [به‌روسی] آماده چاپ گردیده، اقتباس شده است. برای تهیهٔ این چاپ، از ۳ نسخهٔ خطی معلوم در اروپا استفاده شده است:

۱. مجموعهٔ موزهٔ بریتانیا (B)[2]

۲. نسخهٔ خطی دانشگاه [لنینگراد]، شمارهٔ ۱۱٤٤ (U)

۳. نسخهٔ شخصی جاوید یاد و.آ. ژوکوفسکی (Z)[3]

ابو عبدالله علی‌ابن محمد شیرازی مشهور به ابن باکویه یا (چنان که تا امروز او را در ایران می‌نامند) باباکوهی، مؤلف کهنترین دیوان صوفیه است که به‌شکل کاملتری تا روزگار ما رسیده است. او که تشنهٔ فراگرفتن دانش بود، به روزگار جوانی، برای تحصیل نزد شیخ ابوعبدالله‌ابن خفیف (متوفی به‌سال ۳۷۱ هجری

۱. در بارهٔ باباکوهی بنگرید: ۱- شیرازنامه (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، No 576 f (B695) ورق ۷۱ب)؛ ۲- هفت‌اقلیم، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، No 603 Bc (C605)، ورق ۷۶ ب)؛ ۳- سفینةالاولیاء، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی No 58 (C521) ورق ۱۶۸ب)؛ ۴- خزینة‌الاصفیاء، ج۲ ص۲۲۹؛ ۵- فارسنامه، (تهران، چاپ‌سنگی، ص۱۵۷)؛ ۶- مجمع‌الفصحاء، ص ۴۸۷؛ ۷ - ریاض‌العارفین، ص ۱۲۶؛ ۸- طرایق‌الحقایق، ج ۲، ص۲۲؛ ۹- نامهٔ دانشوران، ج۳، ص۷۰؛ ۱۰- تاریخ‌گزیده، ص ۷۸۵؛ ۱۱- بوستان، چاپ پلتس، ص۱۸۱؛ ۱۲- حاجی خلیفه، ج۱، ص ۱۸۷؛ ۱۳ - جامی، نفحات‌الانس، ص ۳۵۲؛
۱۴- Rieu, *Catalogue*, Supplement, P. 179 a؛ ۱۵- ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص۱۰۶، ۲۶۹؛ ۱۶- Massignon, *Quatre textes*, P. 15, 17؛
۱۷- Amedroz, *JRAS* 1912, P. 556, 1089

۲. من از نسخهٔ عکسبرداری شده‌یی بهره گرفتم که طبق تقاضای و. آ. ژوکوفسکی، تهیه شده بود.

۳. شرح مفصل نسخ خطی دوم وسوم درسر سخنی که نگارنده بر چاپ متن دیوان نگاشته، داده شده است. علامت *U برای نشان دادن‌حواشی نسخهٔ خطی U به‌کار رفته است.

۸۲ — ۹۸۱ میلادی) ملقب به «شیخ کبیر» شاگرد الاشعری[٤] پیشوای فقیهان اهل سنت می‌رود وپس از آگاهی برهمهٔ ریزه کاریهای کلام سنت، استاد را ترک می کند، درمشرق اسلامی به‌گشت‌وگذار می‌رود و به‌گرد آوری روایاتی دربارهٔ پیامبر وسایر شخصیتهای برجستهٔ اسلام می‌پردازد.[٥] گردش روزگار، او را به نیشاپورکه در سده‌های دهم و یازدهم میلادی مرکز تعلیمات صوفیه بود می کشاند و در آنجا با شخصیتهای بزرگ تصوف، چون القشیری، السلمی و شیخ ابوسعید ابوالخیر روبرو می‌گردد.[٦] او از هواداران گروه اعتدالی تصوف (القشیری و السلمی) می‌شود و پس از مرگ السلمی (متوفی به‌سال ٤١٢ هجری/ ٢٢—١٠٢١ میلادی) در خانقاهی که سلمی در نیشابور تأسیس کرده بود، مقام پیر را به دست می‌آورد.[٧] نمی‌توان تعیین کرد که او چه‌مدت در این مقام بوده است، تنها می‌دانیم که او چندسال پیش از مرگ به‌شیراز آمد، در آنجا رحل اقامت افکند و در غاری در کوه منزوی شد وماندهٔ روزهای عمر را در آنجا سپری کرد، درآنجا مرد و همانجا نیز به‌خاک سپرده شد (سال مرگ: ٤٤٢ هجری /٥١ — ١٠٥٠ میلادی).[٨]

دیوان او روشنگر این است که نامبرده برعلوم الهی دوران خود تمام و کمال آگاه بوده است. تقریباً همهٔ اصطلاحات صوفیانهٔ پسین در دیوان او هست؛ از این رو این دیوان برای پژوهش —پیرامون دوران نخست تصوف اهمیتی استثنایی می‌یابد. جز آثار شعری، برآثار علمی او نیز آگاهی داریم که قطعه‌یی از یکی از آنها —زندگینامهٔ الحلاج— که ماسینیون آن را چاپ کرده است[٩] و نیز اخبار العارفین[١٠] و اخبار الغافلین[١١] که هنوز بدست نیامده‌اند، از آن جمله‌اند.

۴. بنگرید: شیرازنامه، تاریخ‌گزیده.
۵. بنگرید: هفت اقلیم، رهنمونهای عبدالله‌انصاری.
۶. بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید؛ جامی، نفحات‌الانس.
۷. جامی، نفحات‌الانس.
۸. بنگرید: شیراز نامه؛ تاریخ‌گزیده و جزاینها. ذهبی (بنگرید: Amedroz, ibid) تاریخ مرگ او را ۴۲۸ هجری/ ۳۷-۱۰۳۶ میلادی آورده است، اما این اشاره یگانه استثناء در این مورد است (Massignon, *Quatre textes*, P. 15).
9. Massignon, *Quatre textes*
۱۰. حاجی خلیفه
11. Massignon, *Quatre textes*, P. 15

۱

(B: ورق ۱۳۶؛ U: ۱۰۸؛ Z: ۱۰۸)

بسط حرصم بمرد و بلبلان شد — خروس شهوتم باز جنان شد
ز زاغ امنیت در خوف بودم — بکشتم زاغ وخوفم در امان شد
پراز طاوس مال و جاه کندم — چوعیسی جان[12] من برآسمان شد
بدان که چارمرغ این چار طبع است — که اندرچارطبع ارکان‌عیان[13]شد[14]
زخون و بلغم و صفرا وسودا — شتا صیف و بهار آمذ خزان شد
بسیط روح را اینها نباشد — مرکب داند این کز خاکدان شد
زطبع تن[15] چو کوهی شست دل پاک — به دریای محیط بیکران شد

۲

(B: ورق ۱۵٤؛ U: ۲۲۸؛ Z: ۲۰۱)

دوش از صومعه در میکده[16] رفتم سحری
تا بیابم ز خرابات نشان و خبری
بر در دیر مغان مغبچکان[17] را دیدم
آن‌یکی[18] بودچوخورشید و دگرچون[19] قمری
از سر صدق و صفا دست در آغوشم کرد
سینه برسینهٔ من زد[20] ز صفا سیم بری[21]
بوسها برلب من داد و قدح پیش آورد
گفت ما را به جز این نیست به عالم هنری
نوش کردم قدحی چند ازآن جام طهور
دیدم از پرتودیدار به جان در[22] اثری

۱۲. U* روح. ۱۳. B جدا.
۱۴. U* که اندر چار ارکانها روان شد.
۱۵. U* به چاه‌تن. ۱۶. B میکده در صومعه
۱۷. U، مغبچهٔ ۱۸. UB* آن‌که او
۱۹. U* وبه‌شکل ۲۰. B نه
۲۱. B وزری ۲۲. U* پرتو انوار به‌جانم

کشف شد سر ازل تا به ابد در یکدم
برمن از عالم اسرار کشادند دری
کوش جان را بکرفت و قدحی دیکر داد
کفت بشناس مرا از خود و از هر بشری
کفت کوهی که منم جمع به اسما وصفات
هرچه بینی به جهان خشک وتری[۲۳] خیروشری

نگارنده سودمند می‌داند توضیح برخی از مظاهر نمادی این غزلها را از واژه‌نامهٔ اصطلاحات صوفیه که آن را به‌عبدالرزاق کاشانی نسبت می‌دهند (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی (Nov. 29 <B 1810> و Nov. 234 bis <C 1151>) نقل کند:

(ورق ۱۱ الف) میکده عبارت از مناجات و طریق محبتست.
(ورق ۶ ب) خرابات عبارت از خرابی بشریت است.
(ورق ۸ الف) بوس عبارت از استعداد قبول کیفیت کلامست به‌طریق که قبول کند علمی و عملی را از صوری و معنوی.
(همانجا) قدح احوال را کویند.
(ورق ۱۱ الف) باده عبارت از عشق است یعنی فیض.

با نهادن این معانی به‌جای واژه‌های مربوطه، به‌تعبیر غزلها در روح شرح تصوف موفق خواهیم شد.

۲۳. U* ترو

افسانه‌های افلاکی در غزل بابا کوهی

در دیوان بابا کوهی شیرازی[1] غزلی است که چون مظاهر نمادی آن برای شعر صوفیه عمومیت ندارد، شایستهٔ توجه بسیاری است. و نیز چون این دیوان تا این زمان چاپ نشده است نگارنده متن کامل و ترجمهٔ روسی آن را نقل می‌آورد و سپس سطرهایی پیرامون توضیح انگیزهٔ پیدایش آن می‌نگارد.[2]

از شمع ماه روی تو پر زیور[3] آفتاب
در مشعل فلک به مثل اخگر آفتاب
خورشید لایزال زلا شرق[4] چون بتافت
کشتند ذره‌ها همه مه پیکر آفتاب
از آب و رنگ[5] لعل لب آبدارتو[6]
دارد به جام لعل می انور آفتاب
هر جا قدم نهد[7] صنم مه‌لقا روان
از خاک پای دوست بر آرد سر آفتاب
از پرتو جمال‌تو ای پرتو آله
ذرات کاینات بسوزد در آفتاب
عشقت چو در دو کون خروس می‌بودسفید[8]
شد[9] آسمان چو[10] بیضه درو اصفر آفتاب

۱. برای علائم مشخصهٔ کتاب بنگرید: «غزل باباکوهی شیرازی».
۲. B: ۱۲۱؛ U: ۲۴؛ Z: ۴۲   ۳. B آذربه
۴. مقابله شود با قرآن، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵.
۵. B رنگ و آب   ۶. B او   ۷. نهم
۸. سفید بود   ۹. U، Z چون   ۱۰. U، Z و

از رشک روی ماه تو ای آفتاب جان
بیرون[۱۱] کشد زجسم بشرجان درآفتاب
ازآفتاب روی توکوهی چوماه شد
بخشد به آفتاب کرم زیور آفتاب

شاعر ردیف آفتاب را برای این غزل کوچک برگزیده و بدین‌سان ناچار شده است که همهٔ ابیات را به‌گونه‌یی با این نماد مربوط سازد. ممکن است همین ضرورت راتوضیحی بر پیدایش قیاس آسمان با بیضه وآفتاب با زردهٔ تخم مرغ [اصفر] که بر زمینهٔ تصوف مایهٔ شگفتی است بدانیم که با پیدایش نماد خروس‌سفید پیچیده‌تر نیز شده است. شکل دشواری که شاعر برگزیده است می‌توانسته او را وادار سازد که نمادهایی غیر عادی به کار برد. اما نمی‌توان چنین پنداشت که همهٔ آنها زادهٔ تخیل کوهی هستند. ازسوی دیگر پیدایش این تجسمها را در زمینه‌یی اسلامی توضیحی نیست و دراینجا، پژواك سایر اعتقادات را می‌بینیم که ریشهٔ آنها در دوران باستان است.

اما روشن ساختن دقیق سرچشمهٔ آنها وظیفه‌یی است بی‌اندازه دشوار و حتی غیر قابل حل. ل.گری در مقالهٔ *Cock*[۱۲] سه کیفیت ویژهٔ خروس را نشان می‌دهد که انگیزهٔ کارگرفتن از آن در بسیاری از نمادهای افسانه‌یی شده است. این ویژگیها، همانا تیزهوشی (پاسدار و مژده دهندهٔ بامداد) جنگاوری و شهوترانی‌اند. بازتاب ویژگی نخست، تمام و کمال درآیین زرتشت هست و درآنجا خروس همسفر سرائوشی دشمن دیوهاست و با خواندن خود دیوها را به‌فرار وامی‌دارد.[۱۳] خروس در ایران باستان ازحرمت ویژه‌یی برخوردار بوده و گواه این گفته آن است که در ادبیات یونانی نام Περσικὸς ὄρνις[۱۴] پرندهٔ پارسی به آن داده شده است. اما هنوز هیچیک از اینها امکان‌نمی‌دهد از مفهومی که‌مشخص‌گردیده است به‌نقش فلکی آن منتقل شویم. هند، خروس را به خورشید وابسته کرده و آن را قربانی ساویتااا می کند. ظاهراً یونان نیز آن را با خورشید مربوط می‌دانسته است. به‌گواهی زندگینامه‌نویسان، بابا کوهی به جهانگردی پر آوازه بوده و می‌توانسته در سیاحتهای خود به‌هند نیزگذر کرده باشد.

۱۱. B بردر U* دربر

12. Hastings, *Encyclopaedia*, P. 694.

۱۳. بنگرید: *Bundahisn*, XIX, 33 ;.vol. XVIII,14sq *Sraosavareza*.

۱۴. گری 833-835 ,483-485 ,*Aristophanes Aves* و جزاینها را نقل می‌کند.

اما اگر حتی او به‌هند نیز رفته باشد، نمی‌توانسته است چنین آشنایی ژرفی با مراسم مذهبی آنجا پیدا کند. بیش از همه، این گمان بیش می‌آید که ما در اینجا بازتاب رشته افسانه‌های دیگری را می‌بینیم، که آگاهی ما بر آنها تا به‌امروز بسیار اندک است. شاید مرغ بی‌بال و پر عطار نیز از همان فرهنگ عامیانه که برای ما ناشناخته است، سرچشمه گرفته باشد.[۱۵] انگیزهٔ این که مرغ در غزل بابا کوهی به خروس بدل شده است، شاید سومین ویژگی آن یعنی شهوترانی باشد. بابا کوهی شهوت‌پرستی خروس را می‌داند و این نکته، در غزل او در دو غزل بابا کوهی شیرازی از نگارنده مشهود است.[۱۶] در اینجا کوهی تجسم خروس فلکی را با تجسم عشق مربوط می کند و در نتیجه‌گذار از مفهوم مرغ ماده به‌خروس منظر کاملاً منطقی است.[۱۷]

پدیدار شدن نماد تخم‌مرغ (بیضه) دشواریهای دیگری پدید می‌آورد. از زبان بابا کوهی، درك چگونگی ارتباط خروس با بیضه دشوار است. اما در هر صورت خروس همچون عشق فلکی، بیش از بیضهٔ جهانی، وجود داشته، که طبیعتاً بسیار شگفت‌انگیز است. شاید توضیح این نکته نیز چنین باشد که در نگارش آغازین افسانه به جای خروس، مرغ بوده است.

نماد بیضه نیز ما را دوباره به کهنترین افسانه‌های فلکی باستانی باز می‌گرداند و در اینجا نیز استوار ساختن آن بر زمینهٔ افسانه‌های ایرانی امکان ندارد. افسانهٔ مربوط به‌بیضهٔ جهانی در دوران باستان سخت‌گسترش داشته است. ما این افسانه را هم در کیهان شناخت یونان باستان می‌بینیم وهم در کیهان شناخت هند[۱۸] وفنیقیه[۱۹] و مصر.[۲۰] اما در اینجا نیز پیدا کردن رشتهٔ پیوند و ایجاد طرح مشخص چگونگی

۱۵. دربارهٔ آن بنگرید: بلبل‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی، سری‌نوین ۲، ورق ۲۲۳ الف ونیز دستولد، کتاب۲، ۱۹۲۳. نگارنده در بارهٔ این موضوع مقاله‌یی زیر عنوان کیهان شناخت تصوف در آثار فریدالدین عطار نگاشته است. (بنگرید: صفحات بعد. هـ. ت.)

۱۶. بنگرید: دو غزل بابا کوهی شیرازی، پیشین. هـ. ت.

۱۷. لازم به یادآوری است که در زبان زندهٔ فارسی مرغ بجز پرنده معمولاً نشان دهندهٔ ماکیان است.

18. *Satapatha Brāhmana.* XI,1,6.

۱۹. تودایف، ص ۴۹.

20. *Erman*, S. 29,83,157. «*Ein Ei. aus dem der Sonnengott ausgekrochen*».

اقتباس، دشوار است. اگر توجه کنیم که در کیهان شناخت تصوف، همانندی کاملی در الدرة البیضاء یعنی مروارید سپیدی می‌بینیم که‌از آن، همهٔ کیهان هستی می‌یابد،[۲۱] در اینجا نیز دوباره با سرچشمهٔ ناشناخته فولکلور صوفیه، روبرو می‌گردیم. البته این نظریات مسأله‌یی‌را که دربرابر ماست حل نمی‌کند؟ از این‌گذشته، شاید این مسأله اصولاً قابل حل نباشد. اما درکارهای بعد باید آن را در نظر گرفت و درک این ضرورت نگارنده را وادار ساخته است که این پدیدهٔ شگفت را خاطرنشان سازد.

۲۱. دربارهٔ‌آن بنگرید: کیهان شناخت تصوف درآثار فریدالدین عطار.

باباکوهی

سرسخنی بر دیوان

۱

چ.ریو در افزودگیهای خود بر فهرست نسخ خطی فارسی موزهٔ بریتانیا نخستین‌بار در اروپا، از دیوان باباکوهی یاد کرده و شرح مفصلی پیرامون این دیوان نگاشته‌است.[۱] ریو با توجه به‌نوشته‌های صفحهٔ آخر این نسخه، که در آنجا این کتاب دیوان شیخ علی باباکوهی نامیده شده، کوشیده است تا نام مؤلف را بدقت مشخص سازد. شرحی که در شیرازنامهٔ معین شیرازی[۲] نگارش یافته به‌ریو امکان داده است تا شیخ ابو-عبدالله محمدابن‌عبدالله شیرازی را، که به سبب زندگی در واپسین سالهای عمر در انزوا درکوههای نزدیک شیراز، به‌باباکوهی شهرت یافته است مصنف این دیوان بداند.[۳]

این باباکوهی شاگرد شیخ‌شهیر ابوعبدالله محمدابن خفیف شیرازی[۴] مشهور به شیخ کبیر (متوفی در ۲۳ رمضان ۳۷۱ هجری ـ ۲ مارس ۹۸۲ میلادی درشیراز)

1. Rieu, *Catalogue*, Supplement, No 271.

۲. Rieu, *Catalogue*, Vol. I, p 204. کتابی است دربارهٔ تاریخ شیراز از آغاز تا سال ۷۴۴ هجری قمری نگارش بوالعباس احمدابن ابوالخیر ملقب به‌معین.

۳. ظاهراً ریوتردید نداشته‌است براین‌که این هردو، یك نفر بوده‌اند و باآن‌که در شیرازنامه هنگام تعیین نام باباکوهی، او را علی نمی‌نامند، ریواطلاعات شیرازنامه را نقل و آن را با اطلاعات شدالعذار (بنگرید: *Rieu Catalogue*, Supplement p. 461) تکمیل، و درعین حال شرح زندگی را با واژه‌های *Ali Baba Poetically Surnamed Kuhi...* آغازکرده وبدین‌سان نامی راکه درنسخهٔ خطی‌آمده ودر دونسخهٔ دیگر که‌ذکرآنها رفت، نیست، نگاهداشته است.

۴. چ. ریو *Khafif* را ذکر و *ibn* را حذف‌کرده است.

بوده است. در شدالعذاذ مرگ باباکوهی در سال ٤٤٢ هجری قمری/ ٥١-١٠٥٠ میلادی آمده است و ریو در شرح نسخه خطی پیش‌گفته، این اشاره را آورده است. چ. ریو، خود دیوان را بررسی نمی‌کند (که به‌خوبی مفهوم است) و تنها به‌اشاراتی کلی به‌این نکته بسنده می‌کند که دیوان از اشعاری معنوی به‌شکل غزل تشکیل یافته که به‌ترتیب الفباست و در پایان آن نیز چند رباعی آمده است.

اندکی بعد، ه. اته[5] در اثر معروف خود پیرامون تاریخ ادبیات ایران نظریات چ. ریو را گسترش داد. اته با نگه‌داشتن اطلاعات مربوط به‌زندگینامه، که آن را چ. ریو گردآوری کرده است (حتی نام علی‌بابا) به‌اهمیت این‌نکته اشاره می‌کند که این دیوان کهنترین دیوان صوفیه است که تا زمان ما رسیده است. او هنگام توصیف از سبک کوهی اشعار او را hymnenartig — سرود مانند نامیده ودر تأیید نظریات چ. ریو خاطرنشان می‌سازد که تنها توحید موضوع این غزلهاست. ه. اته نیز همانند چ. ریو تردیدی ندارد که این اشعار، از باباکوهی است. از این‌گذشته، او در این چکامه‌ها نمونهٔ ویژهٔ دوران‌گذار از سردرگمی اعتدالی صوفیه را به‌سوی تصوفی گسترده‌تر و کاملتر می‌بیند. ه. اته می‌گوید که باباکوهی هنوز خود را از احکام ظاهری اسلام آزاد حس نمی‌کند. راه عرفانی او از مقام شریعت آغاز می‌گردد که مراعات دقیق آن برای همهٔ مسلمانان حتمی بوده و به‌عقیدهٔ باباکوهی، شرط ناگزیر پیشرفت واقعی در مراحل عالی (طریقت، معرفت، حقیقت) است. در عین حال اته می‌گوید که باباکوهی بر فناء که وحدت عرفانی و فرورفتن صوفی دردریای هستی مطلق است و از نیروانای بودایی سرچشمه‌گرفته، و یا حداقل تقلیدی از آن است آگاهی دارد.[6] ه. اته درپایان شرحی که در بارهٔ باباکوهی داده است چنین نتیجه می‌گیرد که میان تعلیمات شاعر ما با موارد مشابه در شاهنامه و بویژه با داستان مشهورناپدیدشدن اسرارآمیز کیخسرو، به‌گمان او همانندی وجود دارد.

توضیحات ریو و اته توجه و.آ. ژوکوفسکی ایرانشناس نامی روس‌را به‌خود معطوف داشت و او درك کرد که دیوان باباکوهی برای مطالعه وبررسی اشعار صوفیه چه اهمیت بزرگی می‌تواند داشته باشد. او بر آن شد تا متن انتقادی دیوان را منتشر سازد و برای این کار نسخه‌های عکسبرداری شدهٔ موزهٔ بریتانیا را به‌دست آورد وطبق

5. Ethé, *Glph* S. 212 sq. 6. *Ibid*, S. 273

شیوه و سبک خود، کار را با رونویسی متن آغاز، و به‌دقت ترتیب متن و شماره‌گذاری غزلهای جداگانه را رعایت کرد.[۷]

او می‌بایست بزودی درک می کرد که نسخهٔ موزهٔ بریتانیا این امکان را نمی‌دهد که متن قانع کننده‌یی چاپ شود و لازم است نسخهٔ دیگری یافته شود، که بدون آن اصلاح کردن تحریفات بیشمار متن کاری عملی نخواهد بود. او به‌یاری شاگردان خود در ایران به‌جستجو برداخت، اما سالها از بی هم سپری می‌شد و تلاشها به‌ثمر نمی‌رسید. در این مدت، او به‌گردآوری مطالبی برای زندگینامهٔ شاعر پرداخت و دربارهٔ نتایج کار خود در ۲۰ آوریل ۱۹۰۲ میلادی، گزارش کوتاهی به‌شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روسیه ارائه کرد.[۸]

سرانجام در سال ۱۹۱۴ میلادی، جستجوها در ایران به‌ثمر رسید و و. آ. ایوانف[۹] و آ. آ. رماسکویچ[۱۰] دو نسخه از دیوانی را که اینهمه در جستجویش بودند در شیراز پیدا کردند.[۱۱] با آن که هر دوی این نسخه‌های خطی بسیار تازه بودند، این امکان به‌دست آمده بود که متن نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا[۱۲] مورد آزمایش قرارگیرد. نسخهٔ U سودمندتر بود زیرا نسخهٔ Z رونوشت فشرده‌یی از همان متن و به‌خط همان نساخ بود. کار و. آ. ژوکوفسکی با شماره‌گذاری غزلهای دو نسخهٔ خطی آغاز شد و سپس این شماره‌ها را در کنار شماره‌های غزلهای نخستین متن رونویس شده، نهاد.

اما زمان برای این کار مناسب نبود. جنگ مانع شد که کار به‌پایان رسد و مرگ، این کار دوست خستگی‌ناپذیر را از ما گرفت و نگذاشت این پژوهش خود را

۷. این نسخه در بایگانی او هست و نگارنده امکان یافت برای چاپ کنونی از آن بهره‌گیری کند. باید تذکر بدهم که این نسخه در برخی موارد به‌نگارنده یاری پرارزشی کرده است ولی بطور کلی در رونویسی رعایت احتیاط نشده و ثابت می‌کند که در اینجا با نخستین شالودهٔ متن سروکار داریم.

۸. متأسفانه در بین کاغذهای او اثری از این گزارش به‌دست نیامد و ما تنها در این‌باره صورت جلسه بسیار کوتاهی در دست داریم که در نوشته‌های شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روسیه چاپ شده‌است. بدین سان برنگارنده بود که بدون امکان بهره‌گیری از نتایج کار دانشمند فقید، کار را از نو آغاز کند.

۹. نسخهٔ خطی او با علامت Z نشان داده می‌شود.

۱۰. علامت آن U است.

۱۱. شرح آنها با تفصیل در صفحات بعد می‌آید.

۱۲. علامت آن B است.

به‌پایان برد. ترجمهٔ غزل شمارهٔ ۶ چاپ ما[۱۳] آخرین‌سطرهایی بود که به‌دست او نگاشته شد. جز این ترجمه و رونوشت نسخهٔ خطی، از کار او اثری بر جای نمانده است.

پس از مرگ و. آ. ژوکوفسکی، دیوان باباکوهی دو باره به بوتهٔ فراموشی سپرده شد و در میان همهٔ خاورشناسان اروپا، تنها ر. نیکلسن بود که در اثر خود در بارهٔ ابوسعیدابن ابوالخیر[۱۴] از آن یاد کرد. نیکلسن هنگام سخن در بارهٔ اهمیت این شیخ مشهور، برای بسط و تکامل شعر صوفیه، ایجاد مظاهر استعاری و نمادی شعر تصوف راکه پیشتر، اته و هورن و دیگران به‌خطا به‌شیخ ابوسعیدابوالخیر منسوب داشته بودند، از او ندانست. دلیل قاطع نیکلسن این بود که مظاهر استعاری و نمادی در دیوان باباکوهی شیرازی، معاصر شیخ‌ابوسعیدابوالخیر، در شکوفایی کامل (full blown) خود دیده می‌شود. به‌نگر او این نکته اثباتی‌است براین که چنین نمودی ادبی دیر زمانی پیش از آغاز فعالیت ابوسعیدابوالخیر، تکامل یافته بوده است.

پس از ر. نیکلسن، نگارنده تنها در مقالهٔ سورندرانت‌تاگور[۱۵] یادآوری باباکوهی را دیده است.

بدین‌سان می‌بینیم که اطلاعات خاورشناسان اروپا در بارهٔ باباکوهی چندان زیاد نبوده و این اطلاعات رویهمرفته از یک شرح کوتاه بیشتر نیست.[۱۶]

متأسفانه منابع شرقی نیز اطلاعاتی بیشتر از آن ندارد. مطالعهٔ آثار دوازده مؤلف‌گوناگون به‌نگارنده امکان داد که مهمترین لحظات زندگی باباکوهی را معین کند. تعیین همهٔ جزئیات زندگی او برای من امکان نداشت و از آن بیم دارم که به رغم کوششهای خود، هیچگاه نتوانیم جریان رشد این شاعر را دنبال کنیم. آنچه در

۱۳. مقصود از چاپ ما متن انتقادی دیوان باباکوهی است که یوگنی‌برتلس آن را آماده کرده است. هـ. ت.

14. Nicholson, *Studies* p. 48

۱۵. بنگرید: *The Visva-bharati*, p.393

۱۶. در اینجا اثر ل. ماسینیون که در *Quatre textes* برای نشان دادن نمونهٔ نثرعربی باباکوهی با چند اشاره دربارهٔ زندگینامه او آمده است، استثناشده است. ل. ماسینیون درآنجا تنها ابن‌باکویه، شیخ ومبلغ صوفی را توصیف می‌کند و باباکوهی چکامه‌سرا را درنظرندارد. در اثر آ. یه. کریمسکی تاریخ ایران نیز اشارهٔ‌کوتاهی به‌نام باباکوهی هست، اما شالودهٔ این اشاره را آثار هـ. اته تشکیل می‌دهد وچیز تازه‌یی درآن نیست.

زیر می‌آید نتایج محقر مطالعات نگارنده است.[۱۷]

۲

کار را با تعیین نام باباکوهی آغاز می کنیم. در همهٔ منابع به‌استثنای تذکرهٔ هفت اقلیم که او را تنها عبدالله باکو نامیده‌اند، کنیهٔ او به شکل ابوعبدالله آمده‌است. بسیار محتمل است که این اشاره درست باشد، زیرا بجز همخوانی منابع در این مورد، می‌دانیم که باباکوهی شاگرد شیخ شهیرابن خفیف[۱۸] بوده که کنیهٔ ابوعبدالله داشته است. می‌توان براین همخوانی، همچون اثبات وجود پیوندی نزدیک میان استاد و شاگرد نگریست و چنین پنداشت که باباکوهی به‌افتخار آموزگار خود، این کنیه را پذیرفته بوده است. اثبات این‌گمانه، با دلایلی قطعی، ناممکن، اما احتمال آن بسیار زیاد است؛ زیرا بر موارد مشابه فراوانی در این باره آگاهی داریم.

نام شاعر به‌دو شکل علی و محمد تا زمان ما رسیده است. مسألهٔ گزینش یکی از این دو نام کاری است بس دشوار، زیرا این هر دو در جنوب غرب آسیا گسترشی وسیع داشته‌اند. اما می‌بینیم که در منابع معتبرتر، مانند کتاب‌الانساب‌السمعانی، تاریخ الاسلام ذهبی و ادیب[۱۹] این نام محمد آمده است و از این‌رو ناچاریم این نام را بیشتر ترجیح دهیم. توضیح این نکته که نام علی در منابع تازه‌تر مانند نفحات‌ـ الانس، سفینة الاولیاء، و طرایق الحقایق از کجا آمده است، کاری است دشوار. ممکن بود چنین پنداشت که شاعر دارای دو نام علی و محمد بوده که غالباً در ایران دیده می‌شود و یا بادر نظرگرفتن این که پدر او در منابع محمد نامیده شده است، چنین احتمال داد که در منابع واژهٔ علی‌ابن که پیش از نام پدر او بوده از قلم افتاده

۱۷. هنگامی که نگارش این مبحث به‌پایان رسیده بود، نگارنده درپرتومحبت و. آ. ایوانف نسخهٔ چاپ سنگی این دیوان راکه درسال ۱۳۴۷/هجری ۲۹-۱۹۲۸ میلادی به‌وسیلهٔ شیخ‌محمدتقی‌خوانساری تهیه شده بود، دریافت کرد. این‌چاپ هیچگونه تغییرمحسوسی به‌کار نگارنده وارد نکرد و هیچ اطلاعات تازه‌یی برآن نیفزود.

۱۸. شیرازنامه.

19. *Amedroz*, p.1089

باشد. وسرانجام، گمانه سوم می‌توانست چنین‌باشد که در اینجا دو نفر در برابر ما هستند. یکی پدر (محمد) و دیگری پسر (علی) که زندگینامه آنها درهم آمیخته است. متأسفانه اطلاعات ما در بارهٔ باباکوهی اجازه نمی‌دهد که هیچیک از این گمانه‌ها را بطور قطع بپذیریم وبدین سان، این مسألهٔ دشوار باید بدون پاسخ بماند.

ما برای رخنهٔ بیشتر به تبار او نقطه اتکایی نداریم. در شیرازنامه خط صعودی به‌شکل ابن عبدالله ابن عبیدالله آمده است و در میان دیگر منابع نیز، در چهار مأخذ[۲۰] نام نیای شاعر عبدالله است و چنین می‌نماید که این نکته به سود چنین پنداری باید باشد. دقیق‌ترین کاوشها نیز نمی‌تواند این‌مسأله را بطور قطع فروگشاید و ضمناً به‌عقیدهٔ نگارنده اهمیت آن نیزچندان نیست که نگاهی بیشتر به آن بیندازیم.

درمنابع لقب او به‌چهارگونه آمده است: باکویه، باکو، ابن باکویه، و ابن باکو. شکل باکو درنوشته های پسین بیشتراست[۲۱] ودرعین حال، این‌شکل دراسرار التوحید، یعنی مأخذی که اهمیت آن برای زندگینامه‌باباکوهی بسیار زیاد است، دیده می‌شود. توضیح حذف واژهٔ ابن، این است که ویژگی اضافهٔ فارسی همین‌مقصود را می‌رساند یعنی می‌شود ابوعبدالله باکو.

بدین سان، می‌توانیم در پرتو کاوشهای خود، نام شاعر خویش‌را این‌گونه مشخص کنیم: ابوعبدالله [علی‌ابن ؟] محمدابن عبدالله [ابن‌عبیدالله] ، مشهور به ابن باکو [یه] شیرازی.[۲۲] زاد روز باباکوهی را نمی‌توان به‌دقت معین کرد. اگر اخبار اسرارالتوحید درست باشد، آنگاه درسال ۴۱۲ هجری/ ۲۲ —۱۰۲۱ میلادی هنگامی که شیخ ابوسعید در نیشاپور بوده، باباکوهی نود سال داشته است. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که وی در حدود سال ۳۲۲ هجری/ ۳۴ —۹۳۳ میلادی زاده شده است. اما در بیشتر منابع سال مرگ او ۴۴۲ هجری/۵۱ —۱۰۵۰ میلادی است که در این‌صورت عمر او یکصدوبیست سال قمری بوده است. چنین طول عمری نمی‌تواند موجب تردید نباشد و البته از سوی دیگر می‌دانیم که در خاورزمین در

۲۰. بنگرید: سفینةالاولیاء؛ فارسنامه؛ طرایق‌الحقایق؛ جامی، نفحات‌الانس.

۲۱. بنگرید: هفت‌اقلیم؛ خزینة الاصفیاء.

۲۲. این‌انساب درهمه‌جا دیده می‌شود و به هیچ‌روی مورد تردید نیست.

روزگار ما نیز عمر طولانی پدیده‌یی بسیار نادر نیست.[۲۳] زندگی شیخی که یکسره از دنیای بیرون جدا بوده و با هشیاری و آرامش می‌گذشته، طبیعی است در شرایطی جریان داشته که برای عمری طولانی مساعد بوده است. از این رو باید بذیرفت که به‌رغم هرگونه شک و تردید، نمی‌توان این نکته را خارق‌العاده دانست.

زادگاه کوهی را نیز نمی‌توان به‌دقت معین کرد. نسبت شیرازی کافی نیست که بگوییم او در شیراز بــه دنیا آمده است. می‌دانیم که در بسیاری موارد، نسبت، به‌محلی ارتباط داشته که شخص منسوب به‌آن، بخش بزرگی از روزگار خود را در آن‌جا به‌سر برده و با در آنجا درگذشته است.[۲۴] در تاریخ‌گزیده برادر او پیر حسینهٔ شیروانان نامیده شده است. شاید این اشاره‌یی به‌شیروان باشد که باارتباط بالقب شاعر ابن باکویه اهمیت بیشتری پیدا مـی‌کند وچنین می‌نماید که ارتباطی با باکو داشته باشد. اما با نتیجه‌گیری از این موارد مورد تردید نمی‌توان استنتاجی مثبت کرد وگمان نمی‌رود کوششهای ما در این زمینه نیز بتواند زمانی از چارچوب فرضیه فراتر رود.

اما اگر ما در بارهٔ زادگاه کـوهی اطلاعاتی‌دقیق نداریم، بخوبی‌می‌دانیم که روزگار جوانی او، به‌گشت‌وگذار در جهان اسلام سپری شده است. شیخ نامی، عبدالله انصاری خبر می‌دهد[۲۵] که باباکوهی سفرهای بسیاری کرده و حکایات بسیاری از برداشته است[۲۶] انصاری از دانش‌بـاباکوهی بهره‌گرفته و از زبان او سی‌هزار حکایت و سی‌هزارحدیث نگاشته است. به‌گمان نگارنده، این ارقام بسیار مورد تردید است و از آنها بـاید مفهوم احادیث بسیار زیاد استنباط گردد و تحت‌اللفظی درک نشود. از اینجا می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که باباکوهی در جوانی پیشه محدثی را اختیار کـرده بوده و چنین شخصی می‌بایست رنج محرومیتهـای

۲۳. نگارنده در سمرقند با پیر مـردی یکصد وچهل ساله گفتگو کرده است. سالنامهٔ افغانی سالنامهٔ مجلهٔ کابل در سال ۱۹۲۲ میلادی در صفحهٔ ۴۹۳ نمونه‌های طول عمر را در افرادی به‌سن ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۸۰، و حتی ۲۰۰(!) سال ذکر کرده است.

۲۴. غالباً می‌توان نسبت دوگانه‌یی مشاهده کرد: فلانی‌المولد فلانی‌المقر.

۲۵. بنگرید: هفت اقلیم.

۲۶. این عبارت را باید همچون حکایـاتی دربارهٔ پیامبر و سایر شخصیتهای برجستهٔ نخستین سده‌های اسلام تلقی کرد.

فراوانی را برخود همواره سازد و حافظهٔ بسیار خوبی داشته باشد. هدف از جهانگردی او عبارت بود از دیدار با محدثان برجسته‌یی که بتواند از زبان آنها روایات را گرد آوری کند.[۲۷]

این سیاحت وجهانگردی سرانجام او را به شیراز نزد شیخ ابوعبدالله ابن خفیف (متوفی به‌سال ۳۷۱ هجری/ ۸۲ـ۹۸۱ میلادی) شاگرد ابوالحسن‌ـ الاشعری موجد مشهور کلام سنت کشانید. باباکوهی، دیرزمانی نزد این استاد پرآوازه بود و بنابر نوشتهٔ شیرازنامه، یکی از شاگردان محبوب او گردید. او می‌توانست نزد ابن‌خفیف دانش ژرفی در بارهٔ همهٔ زیروبمهای کلام اشعری به‌دست آورد. البته دیوان غزلیات چنان سندی نیست که بتوان به‌یافتن بازتاب بحثهای الهیات در آن امید بست. با این همه، دیوان باباکوهی انباشته از اصطلاحات فنی فاضل‌مآبانه اسلامی است که با نمادهای مورد علاقهٔ صوفیه درهم آمیخته و نشان می‌دهد که مؤلف آن می‌بایست دانش گسترده‌یی دراین زمینه داشته باشد.

نمی‌دانیم باباکوهی پس از مرگ استاد خود (۳۷۱ هجری/ ۸۲ـ۹۸۱ میلادی) چه تدبیری اندیشید؛ زیرا منابع دربارهٔ این دوره از زندگی او مهر خاموشی برلب دارند. پس‌ازبیست سال، او را در نیشاپور می‌یابیم که در آنجا با دو شخصیت برجستهٔ این شهر یعنی شیخ ابوعبدالرحمن سلمی[۲۸] (متوفی به‌سال ۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) و استاد امام‌ابوالقاسم قشیری مؤلف رسالات مشهور، دوستی برقرار کرده است.

اسرارالتوحید[۲۹] ــ زندگینامهٔ شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر ــ حاکی از آن است که‌باباکوهی سخنان این شیخ را تأیید نمی‌کرده و بویژه سماع (موسیقی، ترانه و رقص) راکه با مواعظ او همراه بود، نکوهش می‌کرده، و آن را مغایر با حیثیت و اعتبار آموزگار معنوی می‌دانسته است. اما پس از آن که به کرامات وی باور کرد نظر خود را تغییر داد و دشمنی او به احترامی ژرف بدل گردید.

۲۷. محدث حق داشت در صورتی حدیث را روایت کند که آن را بی‌میانجی از سلف خود شنیده باشد. نقل حدیثی که ازکتاب به‌دست‌آمده‌مجاز نبود (به‌استثنای اجازه). بنگرید:
Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd II, S. 175.

۲۸. زندگینامهٔ اورا بنگرید: پیشین، نسخهٔ خطی‌تفسیرسلمی درکتابخانهٔ همگانی‌دولتی.ـ ه.ت.

۲۹. بنگرید: اسرارالتوحید، ص ۱۰۶، ۲۸۹.

در اسرارالتوحید شرح این تغییر حال به گونه‌یی بسیار زنده توصیف گردیده ولی بسیار محتمل است که این داستانها تنها حکایاتی معمولی باشند که تعداد آنها در ادبیات تبلیغی صوفیه بسیار زیاد است.[۳۰] از سوی دیگر می‌توان احتمال داد که در نیشاپور در نظریات باباکوهی در بارهٔ الهیات، تغییراتی محسوس رخ نموده باشد. نظریات مکتب صوفیهٔ خراسان از بسیاری جهات با تعلیمات مکتب عراق سخت متفاوت بود. این همان لحظه‌یی بود که صوفیان خراسان از تأثیر عراق بیرون شدند و نظریات صوفیانهٔ خودرا در آثارگوناگون نظری (قشیری، سراج، جلابی وسلمی) باز نمودند. تندروی قاطع ابوبزید (متوفی به‌سال ۲۶۰ هجری ۷۴–۸۷۳ میلادی) هواداران آتشینی برای خود پیدا می‌کرد و در میان آنها ابوالحسن خرقانی (متوفی به سال ۳٤/٤۲۵ — ۱۰۳۳ میلادی)[۳۱] تلاش می‌ورزید که نظریات خود را دربارهٔ عشق فعالانه و بشردوستانه، با عرفان هولناک زاهد بسطامی آشتی دهد. بدین سان باباکوهی در محیطی افتاد که می‌بایست انگیزهٔ مبارزهٔ درونی او باشد. با این همه، او برآن نشد که به نظریات تند خراسان بپیوندد و به‌نمایندگان تصوف اعتدالی همانند قشیری و سلمی پیوست. تردیدی نیست که وی در میان شاگردان این مشایخ از احترام بزرگی برخوردار بوده است، زیرا بنابه نوشتهٔ اسرارالتوحید پس از مرگ سلمی (٤۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی) رهبری خانقاه وی در نیشاپور به‌وی واگذار شد. با توجه به نقش بزرگی که‌سلمی در میان صوفیه نیشاپور ایفا کرده است، باید بپذیریم که باباکوهی به والاترین جایگاهی دست یافته و به جایی رسیده است که برای مشایخ صوفیه آرزو بوده است.

در سومین دوران زندگی باباکوهی، او را زاهدی می‌بینیم گوشه گیر که ازگیرودار دنیا در غاری در حومهٔ شیراز یکه‌و تنها پنهان شده‌است.

نمی‌دانیم چرا او نیشاپور و شاگردان وفادار خود را ترک گفت و دوباره به‌جایی رفت که بخشی از زندگی خود را با استادخویش در آنجا گذرانیده بود و

۳۰. زندگینامهٔ باباکوهی در نفحات‌الانس (ص ۳۵۲) تکرار دقیق حکایات اسرارالتوحید است. ومطلب تازه‌یی برای ما ندارد.

۳۱. در بارهٔ او بنگرید: نورالعلوم. زندگینامهٔ شیخ‌ابوالحسن خرقانی - ایران، ۱۹۲۹، ۳ (در همین کتاب، پیشین- ه. ت)

احتمالاً هیچگاه نیز براین نکته آگاه نخواهیم شد. شاید نزدیک شدن سلجوقیان پیروزمند، او را از خانقاهش رانده است و شاید هم علل خصوصی دیگری بوده است که ما آنها را نمی‌دانیم. می‌توان گمانهٔ پر مخاطره‌یی در میان نهاد که بخشی از شالوده آن را گواهی اسرارالتوحید تشکیل می‌دهد و بخشی دیگر را یک غزل ویژه که در دیوان اوست.

ابن‌المنور مؤلف اسرارالتوحید هنگام نگارش دیدار باباکوهی با شیخ‌ابوسعید، شرح هیجانی را می‌آورد که هنگام دیدن اعجاز و کرامات شیخ‌مشهور به‌باباکوهی دست داده است. کوهی، بیانات آتشین ابوسعید را می‌شنود، حالت وجدوحال او را می‌بیند و رشک وحسدی جانکاه بـه دل وی راه می‌یابد و با خود می‌اندیشد:

> بارها در موقف توقف کردم، زندگی دنیایی را به فراموشی سپردم، چه مشایخی کـه دیده‌ام وچه خدماتهایی کـه به آنها کرده‌ام ... بیش ازنودسال‌است که‌به‌مشایخ خدمت‌می کنم وخدمت من به‌آنها از دوران کودکی‌ام بـوده است... علت چیست که او بر همهٔ اینها دست یافت و من بر هیچ چیز دست نیافتم.[۳۲]

ادامهٔ این داستان دارای همهٔ‌خطوط و ویژگیهای حکایات تبلیغاتی است و نمی‌تواند همچون سند، شایان نگرش باشد. اما در دیوان او نیز با شگفتی غزلی می‌یابیم که دقیقاً در نتیجه چنین تأثراتی پدید آمده است. این غزل در دیوان چاپ نگارنده دارای شمارهٔ ۹۲ است:

دل من بی‌جگری کرد و به جانان نرسید
درد هجران من از درد به درمان نرسید

سالها در ره مقصود بـه‌سر مـی‌رفتـم
عمرم آخر شد و این راه به پایان نرسید

غرقهٔ بحر تحیر دل من بالـب خشک
درعطش کرد و به‌سرچشمهٔ حیوان نرسید

۳۲. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۱۵۷.

گریهٔ چشم من از ابرگهر بارگذشت
مرهم ریش دلم زان‌لب خندان نرسید
خارخوردیم وهمه خون جگر پالودیم
هیچ بویی به مشامم‌زگلستان نرسید
اینهمه گریه وزاری که تو کردی کوهی
هیچ رحمی به تو ازحضرت رحمان نرسید

تردیدی نیست که این غزل کوچک، که سرتابای آن را نومیدی ژرفی فرا گرفته، بازتاب همان احساسی است که اسرارالتوحید در بارهٔ آن خبر داده است. بویژه بیت آخر شامل ریشخند و استهزای تلخی است که کمتر می‌توان همانندآن را در دیوانهای صوفیه یافت.

با در نظر گرفتن این مراتب می‌توان چنین پنداشت که احترامی که باباکوهی در نیشابور کسب کرده بود او را اقناع نکرده بوده است. وی در آرزوی چنان تکامل معنوی بوده است که بتواند او را به استعدادی اعجاز آمیز برساند و صاحب کراماتش کند وسرانجام من فردی او را در هستی مطلق جهانی ناپدید سازد. اما به جای همه اینها، او تنها به‌معرفتی ژرف در فاضل‌مآبی الهیات و احترامی کاملاً ظاهری دست یافت. شاید هم همین علل، او را وادار به‌ترک نیشاپور کرد و به راهی کشانید که به انزوا در غاری که از دوران جوانی با آن آشنا بود، می‌انجامید. او امیدوار بود که در آنجا در پرتو ریاضتهایی سخت به آن تکاملی دست یابد که در نزدیکی با مشایخ نامی به آن دست نیافته بود. ما دلایلی قاطع به‌سود این فرضیه در دست نداریم و نگارنده مدعی نیست که این‌فرضیه را همچون حل قطعی مسأله بپذیرند، ــ این تنها یکی از احتمالات ممکنه است و حقیقت واقع را با منابعی که در اختیار داریم، نمی‌توان مشخص کرد.

دیدیم که به‌گواهی اسرارالتوحید، باباکوهی در نودسالگی هنوز در نیشاپور بوده است. اگر این اشارات دقیق باشد باید چنین پنداشت که آخرین دوران اقامت او در شیراز، بیست واندی سال باییده است. همین سالها کافی بوده که او در میان مردم بومی شهرتی به‌هم‌رساند. آرامگاه او در همان غاری که در آنجا زندگی می‌کرده است به‌زیارتگاه مورد علاقه‌بی تبدیل گردیده و حتی بنا بر حکایات، حافظ شیرین‌سخن برآوازه، پس از عبادت شبانه برمزار باباکوهی،

استعداد شاعری خود را از امام علی(ع) دریافت کرده است.[۳۳] شهرت این آرامگاه تا روزگار ما باقی است و بزرگان فارس گاهگاه مبالغ شایان توجهی صرف نگاهداری آن کرده‌اند. در فارسنامه گفته می‌شود که در سال ۱۲۷۵ هجری ۱۸۵۸—۵۹ میلادی مؤیدالدوله‌طهماسپ‌میرزای قاجار حکمران فارس در بالای مزار، گنبدی ساخته و حجرهٔ آن را نیز مرمت کرده است. محمد حسین شیرازی ویرایشگر دیوان کوهی، که تخلص شعری او شعاع است، در مقدمهٔ دیوان دوقصیده به افتخار میرزاحبیب‌اللّه‌خان سالارالسلطنه و میرزامحمدعلی‌خان نصرت‌الدوله نوشته‌است که درسال ۱۳۲۴ هجری/۰۷—۱۹۰۶ میلادی مزار را مرمت کرده‌اند. عکسهایی که در بین کاغذهای جاویدیاد و.آ. ژوکوفسکی به دست آمده، نشان می‌دهد که مزار بخوبی نگاهداری شده است. سعید نفیسی استاد دانشگاه تهران به‌نگارنده خبر داده است که در حال حاضر این مزار از نقاط دوست داشتنی مردم شیراز درگردشهای بیرون از شهر است.

۳

پس از ترسیم خطوط کلی طرح آغازین زندگینامهٔ باباکوهی، ببینیم که چه آثاری‌از او به‌جای مانده است. کوهی مؤلف دو اثر (رساله) به زبان عربی‌است: زندگینامهٔ حسین ابن منصور الحلاج که متن آن‌را ل. ماسینیون، چاپ کرده [۳۴] و کتاب العارفین که حاجی خلیفه از آن یادکرده[۳۵] ولی هنوز به دست نیامده است.

اما بی‌شک دیوان فارسی باباکوهی گرانبهاترین میراث فعالیت ادبی‌اوست. می‌دانیم که صوفیه خراسان، از سدهٔ چهارم‌هجری در مجالس خود به‌استفاده از اشعاری استعاری آغاز کردند که در آن چکامه‌ها، مضامین فلسفی با اصطلاحات

۳۳. بنگرید: Brown, *Persian literature under Tartar Dominion*, p.274

34. Massignon, *Quatre textes*.

۳۵. حاجی خلیفه، ج۱، ص ۱۸۷.

غزلهای عاشقانه برده‌بوسی نشده بود. در زندگینامهٔ شیخ ابوسعید چند نمونه از این نمود دیده می‌شوند، اما متأسفانه اینها تنها قطعات پراکنده‌یی هستند که از ابیاتی جداگانه تشکیل شده‌اند.[۳۶] بدین‌سان دیوان باباکوهی یگانه دیوان کاملی است که از آن روزگار به‌جای مانده است.

اما در اینجا مسألهٔ بسیار مهمی سر بر می‌دارد که همانا مسألهٔ واقعیت داشتن تعلق این دیوان به باباکوهی است. ما طرح آغازین زندگینامهٔ باباکوهی را ترسیم کردیم. اما آیا می‌توان اثبات کرد دیوانی که به‌نام باباکوهی است به‌راستی اثر شیخ ابن باکویه است؟ تخلص کوهی که تقریباً در همهٔ غزلها به‌چشم می‌خورد نمی‌تواند گواهی قطعی باشد، زیرا به استثنای تذکره‌های تازه، در هیچیک از منابع کهن، دربارهٔ کارهای شاعری او سخنی گفته‌نشده است. باید ثابت کنیم که باباکوهی همان مصنف دیوان کوهی است و بایستی اعتراف کرد که این کار چندان آسان‌هم نیست.

در بیشتر زندگینامه‌ها، سال ۴۴۲ هجری/ ۱۰۵۰–۱۰۵۱ میلادی سال مرگ کوهی ذکر شده است[۳۷] (به استثنای ذهبی که سال ۴۲۸ هجری ۱۰۳۶–۳۷ میلادی‌را ذکر کرده و سمعانی که به‌سالی تقریبی اشاره می‌کند و می‌نویسد: چند سال پس‌از سال ۴۲۰ هجری/ ۱۰۲۹ میلادی). پس، دیوان باید در نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری نگارش یافته باشد، اما زبان آن‌را نمی‌توان زبانی کهن نامید و چنین می‌نماید که دارای ویژگیهای آن دوران نیست. بر عکس، می‌شد تأیید کرد که این دیوان وجوه تشابه بسیاری با مجموعهٔ اشعار همانندی دارد، که در دورانی نزدیکتر به‌زمان ما سروده شده‌اند. در نتیجه با درنظرگرفتن زبان، استنتاجی می‌کنیم که نه تنها مسأله را روشن نمی‌سازد بلکه آن را تاریکتر هم‌می‌کند: اما در این کار مطلبی غیر عادی نیست. بررسی و مطالعهٔ چکامهٔ فارسی هنوز از آگاهی درخور اطمینان برهمهٔ مطالب بسیار دور است. ما دارای کارهایی در باره زبان آثار کلاسیک فارسی نیستیم و حتی متون انتقادی هنوز انگشت‌شمار است. ما فاقد معیاری مطلق هستیم و هرگونه نتیجه‌گیری که تنها ساخت زبانشناسی شالودهٔ آن را تشکیل دهد، بسیار لرزان خواهد بود. ما می‌توانیم دو دیوان دیگر

۳۶. خود ابوسعید شعر نمی‌گفت. بنگرید Nicholson, *Studies*, P.4

۳۷. ذهبی، طبقات، ص ۱۰۸۹.

که تنها یک سده با دیوان کوهی فاصله دارند یعنی اشعار سنایی (متوفی در سال ۵۳۰ هجری/ ۴۱-۱۱۴۰ میلادی) و اشعار شیخ احمد جامی را در کنار دیوان کوهی بگذاریم و هنگام سنجش سبک آنها باسبک کوهی قانع شویم که تقریباً تفاوتی درکار نیست تا همین اواخر، حتی یک ایرانشناس نیز بردرستی تعلق‌داشتن این دو دیوان بر مصنفی که به‌آنها منسوب بوده‌اند تردیدی نداشته است. چون دلیلی نداریم که بپنداریم زبان شعر در همان صد سال‌ می‌بایست دچار دگرگونی شود، باید چنین نتیجه بگیریم که یا هرسه دیوان از ساخته‌های دورانی دیرتر و یا برعکس، همهٔ آنها اصلی هستند.[۳۸]

مطلب دیگری که می‌تواند انگیزهٔ تردیدگردد آن است که همهٔ غزلهای دیوان تنها در بیت آخر دارای تخلص هستند. در میان ایرانشناسان این عقیده

۳۸. یکی از مهمترین دشواریها برای بررسی جدی زبان چکامه‌های سده‌های چهارم و پنجم هجری، آن‌است‌که تقریباً نسخ خطی آن دوره به‌هیچ روی وجود ندارد. اگر نسخهٔ خطی فارسی، تاریخ سدهٔ چهاردهم میلادی (سدهٔ هشتم‌هجری) را داشته‌باشد ما برای آن اهمیت ویژه‌یی قائل‌می‌شویم. بجز داروشناسی ابوالمنصورالموفق که آن را اسدی درسال ۵۶-۱۰۵۵ میلادی رونویس کرده‌است، تقریباً نسخه‌یی خطی به‌این‌قدمت نداریم، وباید به‌نسخ خطی پسان‌تر خرسندباشیم. درعین حال هرایرانشناس از روی تجربهٔ خود با شیوهٔ ناپسند نساخان فارسی که هیچگاه کوشش نکرده‌اند متن اصلی‌را درست رو نویسی کنند، آگاهی دارد. آنهاهنگام روبروشدن با واژه‌یی که برای‌آنها ونامفهوم بوده‌است، درنسخهٔ خود واژه دیگری‌که تقریباً مناسب با متن یا بیت‌باشد می‌نوشته‌اند و یا شکل مرموزی می‌کشیده‌اند و در حاشیه سه نقطه می‌گذاشته‌اند. نسخه‌بردار بعدی نخستین واژه‌یی را که موردپسندش قرار می‌گرفته بدون در نظرگرفتن آنچه کـه وزن وقافیه ایجاب می‌کرده و بدون توجه به‌مفهوم، جایگزین‌شکل‌پیشین می‌کرده‌است. باهرنسخه‌برداری از اثر، تحریف ژرف وژرفتر می‌شده واحیای متن‌نخستین به‌کاری دشوار تبدیل می‌گشته‌است. با درنظرگرفتن این‌نکته، باید پس از اینکه کهن‌ترین متن نسخهٔ خطی به‌دست آمده‌باشد بررسی ومطالعهٔ‌آن را آغاز کرد. اما در اینصورت ما ناگزیرخواهیم بودکه تنها به پژوهش آثـار عدهٔ انگشت‌شماری از مؤلفان بسنده کنیم وبرای همیشه از امید یافتن نتایجی محسوس دست بکشیم، زیـرا مشاهدهٔ نسخ خطی کهن و امکان بازیافت تازه، سال به‌سال‌کمتر می‌شود. درنتیجه باید به‌آنچه‌که در دست‌داریم خرسند باشیم وبکوشیم ناموانعی راکه برسر راه ما قرار می‌گیرند برطرف سازیم. داشتن‌متنی چاپی برشالودهٔ نسخه‌یی تازه، به مراتب بهتراست تا هیچ‌چیز نداشته باشیم. متنی‌که چاپ شده باشد در دسترس همگان است وآنچه‌راکه ناشرنتوانسته‌است احیاکند، ممکن است به‌وسیلهٔ پژوهشگری دیگر برپایهٔ همین چاپ مشخص و زنده شود.

گسترش دارد که تخلص در بیت آخر، تنها از زمان سعدی پدیدارگردیده وپیشینیان سعدی، تخلص به کار نمی‌برده‌اند.[۳۹] چنین می‌نماید که مطالعهٔ دیوانهای شاعران کهن درباری‌مانند عنصری، فرخی، منوچهری، و دیگران‌این نظر را تأیید می کند. به‌کار بردن تخلص در اشعار این دیوانها بسیار نادر است ونام شاعر تنها بطور تصادفی در میان قصیده و با غزل پدیدار می‌گردد. پس از آن، شاعران دربار آخرین پادشاهان غزنوی (ابراهیم، بهرامشاه) بیشتر از پیشینیان تخلص به کار برده‌اند. مثلاً در بخش اعظم اشعار مسعود سعد سلمان، تخلص هست.

اما این امر دلیلی بر اثبات نیست، زیرا ما در آثار دقیقی وکسایی و از آن مهمتر در آثار چکامه‌سرایانی که اشعاری عرفانی دارند مانند ناصرخسرو، سنایی و احمد جامی، تخلص را در همان جای معمولش می‌بینیم.[۴۰]

بدین‌سان، این مطلب نیز دلیلی بر ساختگی بودن دیوان باباکوهی نیست. استفادهٔ کوهی از تخلص دارای ویژگی خاصی است که نگاه دانشمندان خاور-زمین را به‌خود دوخته است. تخلص او در دو شکل است: انسان و کوهی. تخلص نخست را می‌توان استثنا دانست، زیرا بندرت‌یعنی در نوزده غزل از مجموع دویست وشصت و نه غزل دیده می‌شود.[۴۱] یگانه توضیحی که من می‌توانم در در این مورد پیشنهاد کنم آن است که نمونه‌های این کار را ما در آثار دیگر شاعران ایران می‌بینیم. شاعر کار خود را با یک تخلص آغاز، و سپس آن را با تخلص دیگری که به نظر او مناسبتر است تعویض می کند و ما این کار را در آثار جلال‌الدین رومی (خاموش و شمس تبریز) و دیگران می‌بینیم. احتمال دارد که انسان تخلص کوهی، پیش از تارک دنیایی او بوده و سپس هنگامی‌که در کوههای اطراف شیراز در تنهایی به‌سر می‌برده، آن را تغییر داده است.

بدین‌سان دیدیم که بازکاوی شکل ظاهری اشعارکوهی اجازه نمی‌دهد که نتیجه‌گیری قاطع‌تری بکنیم. اما به‌عقیدهٔ نگارنده، محتوای دیوان او دارای

۳۹. بنگرید: Wilberforce_Clarke, *Divan-i Hafiz*,vol.I,P.XXXV

۴۰. این نکته احتمالاً باید نشان ارتباط شاعران صوفیه با محافل پیشه‌وران باشد و نزد پیشه‌وران مرسوم بوده است‌که نشان (money) خویش را در روی فراورده بگذارند.

۴۱. غزلهای شمارهٔ ۲، ۶ (تنها B)، ۹، ۱۷، ۱۸، ۲۸ (BU*)، ۳۶، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۱۲۶ (اما U*!)، ۱۵۱، ۱۵۴ (؟)، ۱۷۲، ۲۲۰، ۲۵۳ و ۲۵۴ (B).

اشارات پر ارزشی است که براین مسأله روشنایی می‌اندازد. ه. اته در مقالهٔ خود دربارهٔ کوهی، اشاره کرده است که:

er legt noch das Hauptgewicht auf die saria, die Erfüllung der äusserlichen Gesetzespflichten des islam etc.

مطالعهٔ دیوان نشان داده است که ه. اته محق بوده و در سرتاسر دیوان، اشعاری از این دست پراکنده است که:

همه در مکتب رسول خدا   طفل راهند مانده در ابجد
(۸۷،۱۱)

یا این که:

شارع شرع مصطفی مگذار   تا نگردی ز راه دین مرتد
(۸۷،۱۶)

یا این که:

همه طفلان مکتب اویند   از صغار و کبار و خیرو ز شر
(۱۳۶،۱۳)

یا این که:

گرتو خواهی سرت به‌عرش رسد   مکش از شرع مصطفی گردن
(۲۱۶، ٤)

پیشتر دیدیم که کوهی در نیشاپور به‌سوی صوفیهٔ اعتدالی‌گرایش‌داشت. در نتیجه می‌بایست انتظار داشته باشیم که در اشعار او گرایش به سوی آشتی‌پذیری تصوف افراطی خراسانیها را با موازین شریعت لمس کنیم. اشعاری که در بالا آورده‌ایم و شمارهٔ آنها را به‌آسانی می‌توان افزایش داد، به‌خوبی این‌نکته را تأیید می‌کنند. این هماهنگی اطلاعات زندگینامه با مطالب دیوان، مطلب پر اهمیتی است که به‌ما در نتیجه‌گیری اطمینان می‌بخشد. این مطلب با اقتباسهای فراوانی که در اثر کوهی از قرآن می‌بینیم تحکیم می‌یابد. می‌توان گفت قرآن پایهٔ اصلی فلسفهٔ اوست. راه او— تأویل— یعنی تفسیر قرآن در روح تصوف است و ضمناً نتایجی که از این راه به دست می‌آورد، تفاوت چندانی از فلسفهٔ سنت (کلام) که مورد تأیید الاشعری است ندارد. با این همه، نمی‌توان گفت کوهی تنها شاعری پیرو الهیات چون ابوالعطاحیه است. اصول اصلی تعلیمات تصوف در همهٔ بخشهای

آثار او رخنه کرده و تقریباً همهٔ اصطلاحات فنی تصوف که دوست او قشیری به کار برده است، در دیوان او دیده می‌شوند.[42] می‌شد حتی تأیید کرد که کوهی تا اندازه‌یی پیرو موازین نظری خراسانیها بوده است.

مدح و ذم گو تفاوت نکند   نیست فرقی میان آب و گلاب
(۲۰،٤)

— افادهٔ یکی از اصول اصلی مکتب ملامتیه است که در سدهٔ سوم هجری مرکز آن در نیشاپور بوده است.

در نتیجه، ما در اینجا به‌راستی درهم‌آمیختگی دو جریان اصلی را می‌بینیم: از سویی فلسفهٔ فاضل‌مآبانهٔ کلام و از سوی دیگر گرایش ویژهٔ صوفیه که به‌عقیدهٔ نگارنده، اثبات مهم واقعی بودن دیوان باباکوهی است.

جزئیات کوچک دیگری را نیز می‌افزاییم. نام حلاج فراوان در دیوان آمده است، که برای مؤلف اخبار الحلاج شگفت‌آور نیست.

شکل اشعار باباکوهی بسیار ابتدایی است. او از همهٔ بحرها هزج‌مسدس (۳۲بار)، اشکال گوناگون رمل (۱۳۰بار) و خفیف (٤۲بار) را بر دیگر بحرها برتر شمرده و این به هـ. اته امکان داده است که غزلهای او را *hymnenartige lieder*[43] (ترانه‌های سرودمانند) بنامد. اوزان پیچیدهٔ غزل به هیچوجه دیده نمی‌شود و این نشان می‌دهد که سروکار ما باشاعری حرفه‌یی نیست، بلکه کوهی شاعری هوسکار (آماتور) بوده است. همین نکته را در مورد قافیه نیز می‌توان دید —قافیه گاهی بسیارمست است وگاهی اصولاً وجود ندارد[44] و ساخت عبارات غالباً بسیار تصنعی است. کوتاه‌سخن اینکه، تکنیک شاعری کوهی به‌خوبی با تجسم مربوط به اشعار *instatu nascendi* (درلحظهٔ پیدایش) هماهنگ است و هنوز به‌آن مرحله از تکامل که در اشعار پسان‌تر صوفیه می‌بینیم نرسیده است. اما باید پذیرفت که چون نمونهٔ دیگری از اشعار صوفیهٔ آن دوران را در دست نداریم، حل این

۴۲. این نکته نیز پر اهمیت است که درآثار او تعداد زیادی از اصطلاحات فنی‌کلام اشعری به‌چشم می‌آید. این نیز به‌خوبی با مطالب زندگینامه که در منابع آمده‌است، هماهنگی دارد.

43. Ethé, *Glpb.*

۴۴. شعاع ناشر، این را یادآور شده‌است.

مسأله که این ازکمبودی کوهی و یا ویژگی اشعار تصوف درآن روزگار است ناممکن است.

با این همه، ویژگیهای غزل صوفیه در سده‌های پنجم و ششم هجری در اینجا نمایان می‌گردد. نمادهایی چون شاهد با رخساری درخشان و زلفانی همرنگ شب، شراب، شمع، سرو، لاله و نرگس، و همهٔ صفات و القابی را که هر ایرانشناس بر آن آگاهی دارد می‌توان در بیشتر غزلها یافت. اما، در حالی که در زمانی دیرتر، این نمادها با معانی دوپهلو به‌کار رفته‌اند و حتی در برخی موارد (چنانچه در آثار حافظ) تعیین وزن واقعی استعارات وکنایات دشوار است، در آثار کوهی معانی‌آنها بسیار صریح و روشن است. غالباً عبارات استعاری با اصطلاحات توضیح دهنده‌یی همراه‌اند که دیگر اجازه نمی‌دهند در معانی آنها تردید شود.

نگارنده کوشیده است که در این نوشتهٔ فشرده نشان دهد که به‌عقیدهٔ راسخ او دیوان کوهی به‌راستی ازآن این‌شیخ دانشمند است که به‌لقب ابن‌باکویه نیز شهرت دارد و در نتیجه از نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری است. نگارنده نمی‌خواهد ادعا کندکه دیوان در شکل کنونی‌اش افزودگیهایی از دیگران ندارد. کارنسلهای متعدد نساخان، علائم ژرفی از خود به جای گذاشته وشک نیست براین که در سدهٔ پنجم هجری این دیوان از تحریری که اینک در برابر ما است تفاوت محسوسی داشته. گذشته از تحریفات ناخواسته که ثمرهٔ خطاهای نساخان است، تحریفات عمدی وافزودگیهای‌بزرگی نیز در دیوان هست. چنانچه قصیدهٔ شمارهٔ ۱۱۲، در منقبت ۱۲ امام شیعیان، بی‌شک پیدایش خود را مرهون علاقه‌مندی یک شیعهٔ مؤمن است. شاید کوهی‌شیعه نیز بوده است (هرچند اشاره‌یی در این مورد در زندگینامه نیست)، اما در هر صورت او نمی‌توانسته است احساسات شیعی خود را با این بی‌کفایتی بیان کند. به عقیدهٔ نگارنده، اشتباه نیست که اگر زمان سرایش این قصیده را سدهٔ شانزدهم میلادی/ ۱۲ هجری قمری، وآن را از درویشی ناشناس بدانیم.

اما بازشناختن و جدا کردن بخش واقعی دیوان بابا کوهی از افزودگیهای پسان، کار آسانی نیست. مامعیاری درخور اعتماد و مطلق در اختیار نداریم و

تاکنون اثری که بتواند در این کار دشوار ما را یاری کند نبوده است.[۴۵] با توجه به همین نظریات است که بر آن شدم تا متن فارسی دیوان کوهی را، در آخرین تحریر آن، بدون تلاش برای احیای آن به شکل نخست، منتشر کنم. به‌عقیدهٔ من، چنین احیایی را وضع کنونی ایرانشناسی توجیه و تبرئه نمی‌کند و اعتراف می‌کنم که توانایی من برای انجام آن بسنده نیست. با این همه، به همراهی این مجلد، جلد دیگری نیز آماده می‌کنم که با دستگاه انتقادی لازم برای درک اهمیت این مجموعه برای تاریخ و اشعار تصوف در ایران مجهز است.[۴۶]

۴

بیشتر گفتیم که متن فارسی دیوان باباکوهی برپایهٔ سه‌نسخهٔ خطی چاپ شده است که یکی از آن نسخه‌ها در موزه بریتانیاست(B)، و دونسخهٔ دیگر در لنینگراد در کتابخانهٔ دانشگاه دولتی (U)و شعبه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم است (Z). درازکردن این مقدمه باشرح نسخهٔ خطی B کاری است زیادی. زیرا ج. ریو شرح آن را در فهرستی که برنسخ فارسی موزهٔ بریتانیا ترتیب داده، آورده است.[۴۷] من به شرح نسخه‌های خطی U و Z بسنده می‌کنم و می‌کوشم نسبت آنها را به یکدیگر نشان دهم.

نخست به U می‌نگریم.[۴۸] این کتاب دارای صفحاتی است ۱۷×۲۱

۴۵. می‌توان گفت که این گفته تقریباً به‌همهٔ شعر فارسی مربوط می‌شود، زیرا اگر ما حتی بهترین شاعران مشهور (از روی نام) و مثلاً سنایی، عطار و حتی جلال‌الدین رومی (غزلیاتش) را در نظر بگیریم، با همان موانع و دشواریها، یعنی نبودن متون انتقادی روبرو می‌شویم.

۴۶. این جلد عبارت خواهد بود از شرحی پیرامون رشد و تکامل مکتب صوفیهٔ نیشاپور و ترجمهٔ دیوان باباکوهی به‌همراه تفسیر مفصلی که‌نگارنده در آن تفسیر کوشش می‌کند تعلق داشتن هربیت مورد تردید را به شاعر مورد بررسی قرار دهد.
(در بایگانی ی. ا. برتلس نسخهٔ خطی این اثر یافت نگردید. ظاهراً این اندیشهٔ برتلس تحقق نیافته‌است. ه. ت).

47. Rieu, *Catalogue*, Supplement, No 271

۴۸. Ms. Or. 1144 بنگرید: روماسکه‌ویچ، فهرست، ص ۳۵۹.

سانتیمتر شامل ۱۱۰ ورق و درهر صفحه دارای ۱۱ سطر. کاغذ کتاب آبی‌رنگ وخط آن نستعلیق روشن و دقیق است. جلد آن به‌هیچ روی شایان توجه نیست. چهار ورق اول سفید است و متن از صفحهٔ دوم ورق پنجم آغاز می‌گردد و از آنجاصفحات باجوهر سرخ رنگ شماره‌گذاری شده‌اند. سرلوحه‌ها وماده‌های تاریخ نیز با خط سرخ نگاشته شده‌اند. ورق‌آخر نیز که می‌بایست داری شمارهٔ ۲۲۳/٤ باشد، سفید است و با خط «روماسکه‌ویچ نوشته شده است:

P. Ms. O. 1144 - A. Romaskévitch. 127. Shiraz Z IV 1914.

همین تاریخ در ورق نخست نیز هست.

صفحات ۱۲ ــ۱٤ شامل مقدمهٔ میرزا محمد حسین شیرازی ملقب به شعاع است. این مقدمه در ضمیمهٔ همین چاپ آمده است.[۴۹] شعاع مقدمه رابا قصیدیی آغاز می کند و می‌نویسد که باباکوهی را در خواب دیده است. شیخ بزرگوار، برای او پیشگویی کرده است که درسال فیض[۵۰] پس از مرگ او نزد وی مهمان (ضیف) خواهد آمد. این مهمان، بیمار بوده واز کار زیاد و راه دور رنج برده است. مهمان، همان دیوان شیخ است، که از بخت‌بد به وسیله نساخان بیسواد تحریف شده است. باباکوهی از شعاع می‌خواهد که بیماری دیوانش را درمان کند و درخشش پیشین را به‌آن بازگرداند: قصیده با این مادهٔ تاریخ «مرد باباکوهی عبدالله» که باید تاریخ مرگ شاعر باشد، که به‌عقیدهٔ نگارنده دقیق نیست، به‌پایان می‌رسد.[۵۱] شعاع پس از این پیشگفتار پرطمطراق حکایت می‌کند که درسال ۱۳۲٤ ﻫ./ ۰۷ــ۱۹۰٦ م. دو تن از بزرگان شیراز ــ میرزاحبیب‌الله‌خان سالار السلطان ومیرزا محمدعلیخان نصرت‌الدوله ــ مزار شاعررا مرمت کرده‌اند. او با دو قصیده به افتخار این دو تن کار نیک آنها را ستایش کرده و با ادامهٔ مقدمه می‌نویسد که به او دستور داده شده تا اطلاعات مربوط به زندگینامهٔ شیخ را بیابد و آثار

۴۹. (ضمیمه‌یی که ی. ا. برتلس به‌آن اشاره می‌کند، مفقوداست- ه.ت).

۵۰. مادهٔ تاریخ: ف = ۸۰، ی = ۱۰، ض = ۸۰۰، عموماً ۸۹۰.

۴۴۲ + ۸۹۰ = ۱۳۳۲/۱۴-۱۹۱۳.

۵۱. ماده تاریخی که شعاع آورده است = ۴۴۳(!)، درست نیست، زیرا پیشتر دیدیم که مرگ کوهی درسال ۴۴۲ بوده‌است و گذشته از این طبق حساب‌نگارنده ازاین عبارت، تاریخ ۴۴۵ هجری به‌دست می‌آید.

گم شدهٔ او را جستجو کند. اما به‌رغم تلاش فراوان، دیوان، که حکم سیمرغ و سنگ فلسفه را یافته بود، پیدا نشد. شعاع به‌ناچار به‌رونوشت کردن اشعار گزیده، که در تذکرهٔ مشهور رضاقلیخان مجمع الفصحاء و ریاض العارفین یافته بود، قناعت کرد. سرانجام روزی سعادت به‌او روی‌آورد و نسخه‌یی از دیوان را که تاریخ ۱۱۸۹ هـ./ ۷۶–۱۷۷۵ م. را داشت و شامل ۲۰۰۰ بیت بود به دست آورد. شعاع، این اثر پرارزش را که متأسفانه پر از اشتباهات ناشی از خطاهای نساخ نیز بود رونبرداری کرد و در عین حال خاطرنشان ساخت که شاعر در دیوان، دو تخلص انسان و کوهی را به کار برده است. مقدمه با توضیحی زیر عنوان مکشوف بود به پایان می‌رسد که ضمن آن شعاع می‌نویسد که چند سال بعد، هنگامی که او رونویسی مقدماتی خود را به‌انجام رسانیده بود، مجموعه‌یی از چند دیوان به‌دست آورد که با دیوان مولانا (رومی) آغاز گردیده بود و تاریخ سال ۱۱۶۹ هـ. ۵۶–۷۰۰ م. را داشت و ضمناً دیوان کوهی نیز در آن بود.

شعاع پس از مشاهدهٔ اینکه این نسخه کهنتر بوده و دقت بیشتری در آن به کار رفته است، هر دو نسخه را با یکدیگر مقابله کرد، خطاهای نمایان را بر طرف‌ساخت، و در حاشیهٔ نسخهٔ خود همهٔ مواردی را که در نسخهٔ جدید بود، یادآور شد (U*).

متن دیوان که با ترتیب معمولی الفبا در قوافی است، از صفحهٔ ۱۰ آغاز می‌گردد. همهٔ غزلها را و. آ. ژوکوفسکی شماره گذاری کرده است. این ترتیب را نگارنده در چاپ کنونی نیز نگاه داشته است. دیوان در صفحهٔ ۲۱۸ که آخرین رباعی (ش ۲۷۲ ژوکوفسکی) در آن جای دارد به پایان می‌رسد.

گذشته از این، شعاع شیرازنامه را نیز که در آن دربارهٔ کوهی سخن رفته، به‌ضمیمه آورده است و در پایان شرحی زیر عنوان اخطار و اعتذار نگاشته و در آن به نزدیک‌بینانی اشاره کرده که تنها شکل ظاهر را می‌بینند. او پیش‌بینی می‌کند که این نزدیک‌بینان بر کمبودهای فنی اشعار خرده خواهند گرفت و سخت به‌آنان می‌تازد و می‌گوید مشایخ بزرگ صوفیه وقت آن را نداشته‌اند که به‌دنبال‌قوافی‌نادر و تکامل بحر برای ثبت الهام خویش بروند. او می کوشد این مطلب‌را با بیتی از جلال‌الدین رومی تأیید کند:

قافیه انــدیشم و دلدار مــن گویدم مندیش جز دیدار من[۵۲]

نسخهٔ خطی با امضای محمدحسن شیرازی که به دبیر شهرت داشته ونساخ آن بوده به‌پایان می‌رسد و تاریخ آن ۱۷ ربیع‌الاول ۱۳۳۳ (۲ فوریهٔ ۱۹۱۵) است.[۵۳]

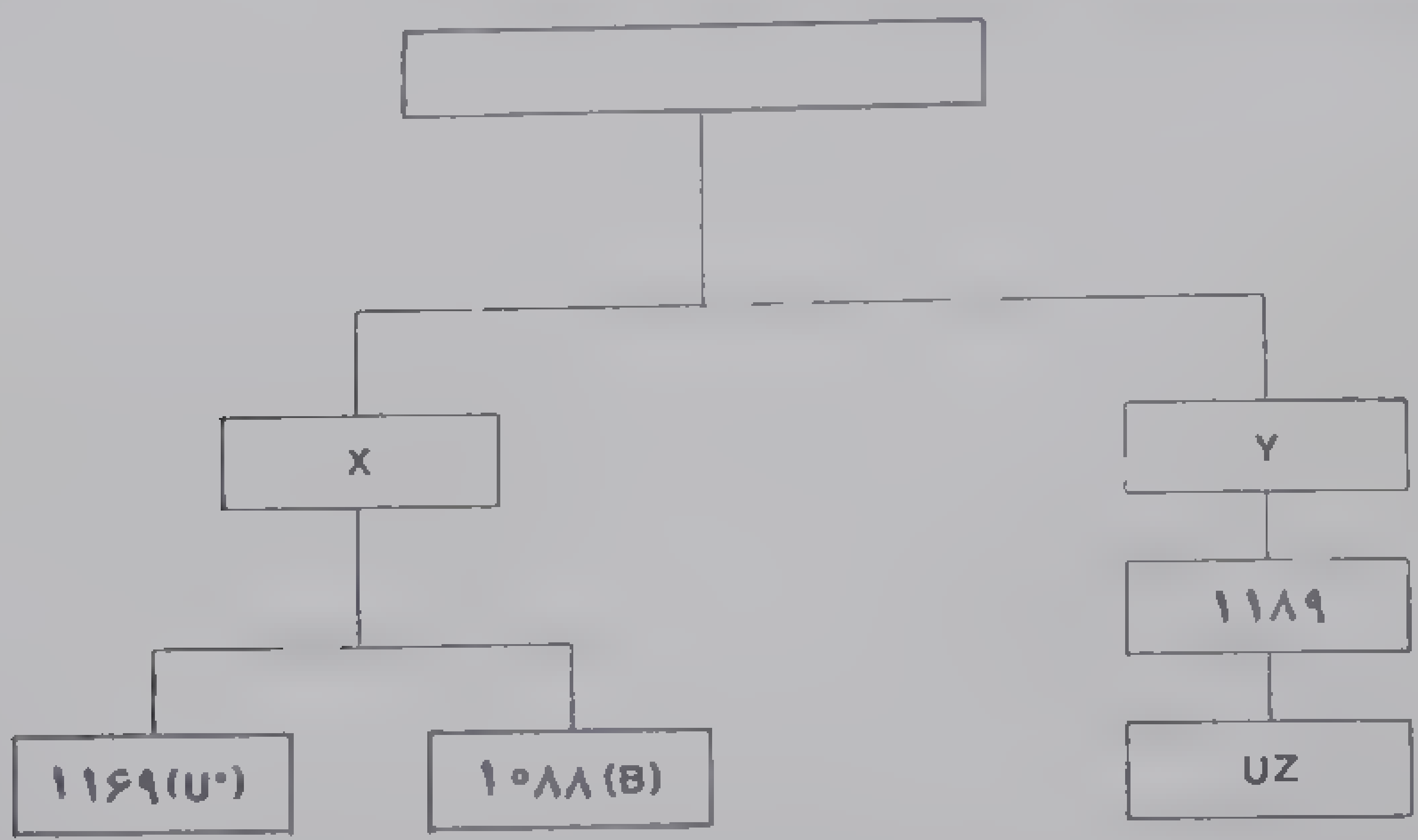
نسخهٔ خطی Z از آن و.آ. ژوکوفسکی بود و پس از مرگ وی به موزهٔ آسیایی منتقل شد. در نخستین ورق آن و. آ. ژوکوفسکی با خط خود نوشته است: «۲۳دسامبر ۱۹۱٤ از و. ایوانف دریافت کردم. در شیراز از یک نسخهٔ خطی نو (در حدود بیست سال) رونویسی شده است». احتمالاً این نسخهٔ خطی، نخستین تحریر شعاع است که از روی نسخهٔ خطی سال ۱۱۸۹ هجری تهیه شده و با همان خط نگــارش یـافته و تــاریـخ آن ۲٦ ذوالقعدهٔ ۱۳۳۲ (۱۵ اکتبر ۱۹۱٤) است. نسخه خطی از ده دفتر دوخته نشده و بدون جلد با قطع ۲۰×۱۳ سانتیمتر تشکیل گردیده، کاغذ آن سفیدرنگ و شامل ۸۰ ورق است. مقدمهٔ شعاع و نساخ در آن نیست. همهٔ غزلها با دست و. آ. ژوکوفسکی شماره‌گذاری شده، اما این نسخه تنها دارای ۲۰۷ شماره است. می‌توان گفت که این نسخه در برابر U یکسره بی‌ارزش است، زیرا بخوبی مشهود است که کامل نیست، اشتباهات آن که از نسخه پیشین ناشی شده است، وجود دارد و در رونویسی آن به هیچ روی دقت به کار نرفته است. می‌شد چنین پنداشت که شماره‌های اضافی U که در متن اصلی نیست بر آن افزوده‌شده باشد، اما این گمانه به وسیلهٔ نسخهٔ B (که تاریخ ۱۰۸۸ میلادی/۷۸—۱٦۷۷ هجری را دارد) و تقریباً شامل همهٔ شماره‌های اضافی U است، رد می‌شود.

بدین‌سان، سه‌نسخهٔ خطی برشالودهٔ متن‌چاپی قرار دارند که تاریخ نسخه‌برداری آنها سالهای ۱۰۸۸—۱۱٦۹—۱۱۸۹ هجری‌است. فاصله‌یی بیش‌از شصت سال میان کهنترین آنها و ترتیب دهندهٔ دیوان است. روشن است که احیای‌تاریخ متن‌ما کاری است بس‌دشوار. بی‌شک هرسه‌نسخهٔ خطی‌از یک نسخهٔ اصلی بسیار دور سرچشمه‌گرفته‌اند، اما راههایی‌را که درمسیر آنها— تغییراتی در متن‌پدید آمده‌است، نمی‌توانیم بازشناسیم،زیرا نسخه‌های پیوند دهنده برای ما روشن نیستند، و شایدهم

۵۲. جلال‌الدین رومی، مثنوی، چاپ سنگی، دفتر اول، ص ۴۵.
۵۳. سودمند می‌دانم کـه یادآوریهای شعاع را نگاه دارم و آنها را در افـزودگی برمتن دیوان می‌آورم. (مقابله شود با پیشین، حواشی ۴۶.— ه. ت.)

هیچگاه بر آنها آگه نشویم. با این همه، نگارنده مشاهداتی داشته است که بر پایهٔ آن می‌توان جدول گمانهٔ ارتباط میان آنها را ترتیب داد.

نگارنده تردید ندارد براین که U و Z از همان متن اصلی (نسخهٔ خطی سال ۱۱۸۹ هجری که شعاع به‌آن اشاره کرده است) سرچشمه گرفته‌اند، زیرا آنها تقریباً با هم همخوانی دارند و دلیل برخی ناهماهنگی آنها، همانا بی‌دقتی نساخ است. از سویی دیگر وجوه مشترک میان B و *U بسیار زیاد است. (نگارنده بیش از سی مورد آن را مشاهده کرده است)، که به‌ما حق می‌دهد چنین بپنداریم که آنها از راههای گوناگون به‌همان نسخهٔ اصلی که برما روشن نیست می‌رسند. بدین سان نتایج این مشاهدات را می‌توان در جدول زیر خلاصه کرد:



این نکته شایان نگرش است که ما در هر سه نسخهٔ خطی، در حدود پانزده بار با اشتباه واحدی روبرو می‌گردیم که همانا به کار بردن «ون» به‌جای آن است.[۵۴] می‌شد در این باره چنین گمان کرد که در متن اصلی کوشش شده است ویژگی گویشی مراعات شود که در آن گویش به جای آن ــ «ون» به کار می‌رفته است، اما، متأسفانه دلیلی بر اثبات این گفته نداریم.

پیش از این که سرسخن را به‌پایان برسانیم، می‌خواهم توجه خوانندگان را

۵۴. B: ۷۹، ۴؛ ۱۰۵، ۲. U*؛ ۱۱۰، ۳. UZ و U: ۱۶۲، ۲؛ ۱۸۳، ۳؛ ۱۸۴، ۱؛ ۱۹۰، ۲؛ ۱۹۳، ۲؛ ۱۹۳، ۶؛ ۲۰۲، ۳؛ ۲۰۴، ۷؛ ۲۱۱، ۱۰؛ ۱۶۵، ۱؛ ۲۷۹، ۲، ۲۸۱، ۲.

به ترجیح بند شمارهٔ ۲٦٤ معطوف سازم. به‌عقیدهٔ نگارنـده، این ترجیع‌بند بسیار مورد تردید است و تصور مـی‌کنم کـه آن از بازمانـده‌های یک ترجیع‌بند، بـا افزودن غزلهایی برآن که بامتن اصلی هیچ‌وجه مشترکی نداشته، ساخته شده است. بحرهای گوناگون اجازه نمی‌دهند که آن را قطعهٔ به‌هم پیوسته‌یی بدانیم.

چندسخن دربارهٔ جهات فنی چاپ: در متن چاپی، نسخهٔ U که کاملتر و درست‌تراست، بنیاد کار قرار گرفته‌است (زیرا استفاده از کار محرر محلی که درشعر مادری‌اش خبره است، سودمندتر است) اما حفظ کامل این تحریر میسر نگردید، زیرا در آنجا سوءتفاهم‌های آشکاری وجود دارد. نگارنده آنهارا اصلاح ودرحواشی ذکر کرده است. شماره‌هایی که در U حذف گردیده، از B گرفته شده و در جاهای مربوطه به‌ترتیب قوافی‌آمده است. نگارنده هنگام اشاره به‌نسخ خطی، ورقهای B وشماره‌هایی را که و. آ. ژوکوفسکی برای U و Z گذاشته، ذکرکرده است.

پیام عبدالله انصاری به وزیر

هنگام بررسی و مطالعهٔ ادبیات تصوف به‌زبان فارسی، تقریباً با همان دشواریهایی روبرو می‌شویم، که درمسألهٔ پیدایش شعرفارسی نوین (دری) باآن روبرو هستیم. می‌توانیم پیدایش تصوف را در میان تازیان (یا درست‌تر، تعلیمات زهاد که برشالودهٔ آن تصوف پدید آمده است) و انتقال آن را بر زمینه‌یی ایرانی و شکوفانی درخشان آن را که در پایان سدهٔ سوم هجری به‌تشکیل مکتب جامعی در نیشاپور انجامید، ببینیم. بیشتر آثار ادبی این مکتب، تا به‌روزگار ما رسیده و در حال حاضر برخی از آنها را با چاپ کشورهای اروپایی نیز در دست داریم. اما، تصویر تکامل زندگی‌ادبی‌صوفیان ایران هنوز به‌خوبی روشن نیست. نخستین پژوهشگران تصوف، پیدایش چکامهٔ صوفیه را به‌زبان فارسی‌با نام شیخ ابوسعیدابن ابوالخیر وابسته می‌دانند. اما، مطالعه و بررسی کهن‌ترین دیوانهای صوفیه که تا زمان ما رسیده، یعنی مجموعهٔ اشعار بابا-کوهی شیرازی[1]،نشان داده است که ابوسعید بی‌شک آفرینشگر این‌گونه شعر نبوده است. دیرزمانی پیش از او چکامهٔ صوفیه به‌زبان فارسی‌بوده و اصطلاحات آن که سپس‌بنابر سنت مورد استفاده قرارگرفت، طرح‌شده بوده است.[2] هنوز نمی‌توانیم‌لحظات پیدایش این شعر را ببینیم. این یکی از وظایفی است که در برابر ایرانشناسان به نوبت نشسته است. برای حل مسائل‌مربوط به‌این کار، هر سطری که از آثارصوفیهٔ خراسان تا زمان‌ما رسیده، دارای اهمیت بسیاری است.

برخی ازجهات اصلی[3] هم اکنون مشخص می‌شود، اما برای طرح نهایی

۱. مقابله شود با: «دو غزل باباکوهی شیرازی» در همین‌کتاب.

۲. Nicholson, *Studies*,p.48 مقابله شود با: «لحظات اصلی در رشد وتکامل اشعارتصوف فارسی» در همین‌کتاب.

۳. چنان‌که مسألهٔ مربوط به‌ارتباط مکتب نیشاپور با تعلیمات ملامتیه را، بنگرید:
Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 157 Sq.

آنها، مطالب موجود هنوز کافی نیست. چنان که، می‌توانیم تا اندازه‌یی با اطمینان تأیید کنیم که صوفیهٔ نیشاپور سخت در زیر تأثیر کلام بوده‌اند و با موفقیت بسیار، از شیوه‌های آن برای هدفهای خود بهره می‌جسته‌اند.[۴] کلاباذی و بابا کوهی نمایندگان ویژهٔ چنین صوفیانی بوده‌اند. اما، واکنش علیه شیوه‌های فاضل‌مآبانهٔ تهی در علم، که در همهٔ مشرق اسلامی گسترش وسیعی یافته‌بود، به‌محیط صوفیه نیز راه یافت‌ودر سیمای شیخ مشهور، عبدالله انصاری (۱۰۰۶ — ۱۰۸۸) که از طریق پیر خود ابوالحسن خرقانی با محافل نیشاپور ارتباط داشت، نمایندهٔ برجستهٔ خود را پیدا کرد. عبدالله انصاری از پیروان مذهب حنبلی، و یکی از مخالفان آشتی‌ناپذیر طرفداران اشعری بود و نظر خودرا در بارهٔ آنها در کتاب خویش ذم‌الکلام[۵] نگاشت. همین نکته مارا وادار می‌سازد که توجهٔ ویژه‌یی به‌انصاری معطوف سازیم، زیرا مقابلهٔ تعلیمات او با نظریات نیشاپوریان، فروگشایی بسیاری از مسائلی را که هنوز روشن نیستند، امکان‌پذیر می‌سازد.

و. آ. ژوکوفسکی در مقالهٔ ترانه‌های‌پیرهرات[۶] خاطرنشان ساخته است که می‌خواهد اثر بزرگی‌در بارهٔ انصاری بنویسد. اما، این تصمیم نتوانست‌جامهٔ عمل بپوشد. ولی تا زمانی که این کار انجام‌نگیرد، گمان نمی‌رود که در مطالعهٔ تصوف ایران موفقیتی به‌دست‌آید. نمی‌شود انصاری را کنارگذاشت، زیرا تأثیر او بسیار زیاد و در سده‌های پیاپی محسوس است. ضمناً برای شناختن او، کاری که انجام‌گرفته بسیار و بسیار کم است. سه اثر بسیار بزرگ او یعنی منازل‌السائرین[۷] و طبقات‌الصوفیه به‌زبان عربی و منازل نامعلوم به زبان فارسی با آن که تا روزگار ما رسیده‌اند، ولی به‌چاپ در نیامده‌اند.

چاپ منازل فارسی، کمال مطلوب است، زیرا این اثر نمونهٔ جالب ونمایشگر همهٔ فعالیت ادبی انصاری است. چاپ اشعاری که شامل این اثر بزرگ‌نیم‌نثر ونیم نظم است، به‌وسیلهٔ و. آ. ژوکوفسکی به‌روشنی تمام، توان چکامه‌سرایی انصاری را

۴. لازم به‌یادآوری است که باباکوهی به‌وسیلهٔ عبدالله‌ابن‌خفیف باالاشعری مربوط بوده‌است.
5. Goldziher, *Vorlesungen*, S. 329, Anm. 114
۶. ژوکوفسکی، ترانه‌های پیرهرات، ص ۷۹.
۷. شرح‌نسخهٔ‌خطی‌آن در Flügel, *Handschriften*, S. ۳۲۱و۳۲۴ آمده‌است. منازل‌السائرین در سال ۱۳۱۵ هجری /۹۸-۱۸۹۷ میلادی درتهران با چاپ سنگی منتشر شده‌است.

نشان داده است. البته، این صفحات نمی‌توانند تجسمی دربارهٔ محتوای این کتاب به دست دهند. شعری که با زبانی شیرین و بر هنگ سروده شده، وزنی نیکو دارد و با گشاده‌دستی، قافیه‌آرایی گردیده، اهمیت مضمونش برای ما بسی بیشتراست. مطالب فلسفی بارها با افسانه و اسطوره‌های بی‌پایانی تعویض می‌شوند که غالباً از گنجینهٔ روایات مردم گرفته شده وموازاتی برای آنها درآثار دیگر مؤلفان نیست. چنان‌می‌نماید که منازل نامعلوم نیای حماسه‌های بعدی سنایی، عطار وجلال‌الدین رومی است، با این تفاوت که در اینجا تار وپود اصلی آن را نثر می‌سازد وشعر، تنها درمیان نثرجای گرفته است. شاید این اثر از لحاظ بدیعی بودن، حتی بالاتر باشد. زیرا بحرهای شعری که جایگرین یکدیگر می‌شوند، و شکوه نثر مسجع، از لحن یکنواخت و مداوم بسیاری از هزاران بیت بحرهای بعدی شعری، گونه گونی و زیبایی بیشتری دارد.

گذشته از منازل نامعلوم، بسیاری از آثار کوچکتر انصاری نیز به‌زبان فارسی تا روزگار ما رسیده که به‌همین شیوه نگارش یافته و درمیان آنها مناجات که بارها درخاورزمین با چاپ سنگی منتشر شده است، بیش‌از همه شهرت دارد. **نصیحت نامهٔ وزیر** که این شرح دربارهٔ آن است، در همین گروه است. و. آ. ژوکوفسکی باورداشت، که همهٔ این آثار زمانی با منازل نامعلوم اثر یگانه‌یی را تشکیل می‌دادند و برآن بود که اشارهٔ حاجی‌خلیفه (۵، ۵۲۸) برمناجات اشاره‌یی بر همین اثر بوده است. چنین عقیده‌یی دوراز احتمال‌نیست. آثار کوچک‌انصاری دارای‌شکل استواری نیستند ودرنسخه‌های‌گوناگون، درازا وترتیب جمله‌های آنها گوناگون است که مایهٔ‌شگفتی هم نیست، زیرا هرجملهٔ جداگانه جمله‌یی است کامل که پیوندی با جملهٔ پیشین و پاپسین ندارد. درمورد مناجات این مطلب را و. آ. ژوکوفسکی تذکر داده‌است ودر بارهٔ **نصیحت‌نامه** نیز می‌توان همین را گفت.

من متن کامل **نصیحت‌نامه** را از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی (Dorn—260) در اینجا می‌آورم[۸] و تفاوتهای آن را طبق نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، شمارهٔ ۲۶۸، ($a(C_{111}$، ورق ۱ب[۹] می‌آورم. تفاوتها را می‌توان بـا افزودن متن نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه لنینگراد، شمارهٔ ۳۸۶ افزایش داد، اما از این کار،

۸. شرح آن را بنگرید: Dorn, *Catalogue*, No CCLX

۹. این یك مجموعهٔ خطی‌است باقطع ۱۵/۵ × ۲۴ سانتیمتر و۱۸۴ ورق‌که تعدادسطرهای

←

از نگاه متن، تغییر چشم‌گیری به‌دست نمی‌آید و افزودن آن، در چاپ متن چون بر مکثها می‌افزاید، دشواریهای بیشتری پدید می‌آورد.

متن

من مقالات خواجه عبدالله انصاری قدس سره

در نصیحت فخرالوزرا خواجه نظام‌الملک طوسی رحمة‌الله علیه در مواجهه فرموده که یا نظام[10] در رعایت دلها کوش و عیب مردم بپوش[11] (۲ الف) و دین بدنیا مفروش[12] هر که این ده خصلت شعار خود سازد در دنیا وآخرت کار خود سازد با خدای بصدق با خلق بانصاف با

→ صفحات آنها گوناگون است (در صفحات بعد متن‌آن بـا علامت A مشخص می گردد)، با مضامینی بسیارگونه‌گون و در آن مطالب زیر را می‌بینیم:
۱- ورق ۱ ب رسالهٔ حضرت خواجه عبدالله‌انصاری؛ ۲- ورق ۲ب مناجات انصاری که مطلعش این است: الهی نهـان از خـود در تومیزارم- حجاب می‌بینم و کشف پندارم، که با مطلعی‌که در Rieu, *Catalogue*.35 آمده‌است همخوانی ندارد. این اثر در صفحهٔ ۵ ب نـاگهان قطع می‌شود و سپس چنین ادامه می‌یـابد ۳- ورق ۶ ب ترجمهٔ اربعین حدیث‌للجامی با مقدمه‌یی که در Rieu, *Catalogue*, p.17 نیست و با این واژه‌ها آغاز می‌شود: صحیح‌ترین حدیثی که راویان مجالس دین و محدثان صدارت یقین املاکنند حمد دانائیست الخ؛ ۴- ورق ۶ ب، در حواشی مناجات‌نامهٔ حضرت مولوی قدس‌سره‌العزیز بامطلع: الحمدلمن‌له‌الثنایا والشکرلمنعم‌البرایا؛ ۵- ورق ۸ب - ۱۱ الف، حواشی؛دربیان آن که بهشت و دوزخ هر دو از عاشق ترسان و گریزان دوزخ الخ. نثر انباشته از اقتباس کـه بیشتر از مثنوی است؛ ۶- ورق ۱۴ ب - ۳۹ ب گلشن راز تألیف محمود شبستری (مقابله شود با Rieu, *Catalogue*, p. 608)؛ ۷- ورق۳۹ ب- ۱۴۰ الف گلستان سعدی؛ ۸- ورق۳۹ ب- ۱۱۵ب درحاشیه یوسف و زلیخای جامی (Rieu, *Catalogue*, p. 645)؛ ۹- ورق ۱۱۵ الف ۱۲۲ الف مثنوی تعلیمی بـا مطلـع: بعد حمد خدا و نعت رسول بشنواین نکته را به‌سمع قبول و مقطع: هست دیدار حق اجل و نعم و به انتهی‌الکلام و تم؛ ۱۰- ورق ۱۲۳ ب - ۱۳۰ ب در حـواشی: رسالهٔ شرح بیتین مثنوی مولوی للجامـی (*Sachau and Ethé*, Bodleiana, No611_617)؛ ۱۱- ورق۱۳۰ ب-۱۳۲ب،حواشی: عقد ۳۷ سبحة‌الابرارللجامی؛ ۱۲- ورق ۱۳۳ الفـ ۱۳۶ الف؛ قطعه‌یی از تحفة‌الاحرار- للجامی (*Falconer* ed. V.1615_59,184_208)؛ ۱۳- ورق۱۴۰ الف؛ حواشی:سه‌رباعی ازمؤلفی‌ناشناخته. نسخه خطی درسال۹۵۷هجری به‌دست شخصی به‌نام بابامیرك تاشکندی رونویس‌شده. خط‌آن نستعلیق‌خوب‌است ولی برخی بخشهای آن ازنم سخت‌خراب‌شده است.

۱۰. درA از قلم افتاده است. ۱۱. در A از قلم افتاده است.

۱۲. درA نوشته شده است: یا نظام.

نفس[۱۳] بقهر با درویشان بلطف با بزرگان بخدمت با خردان بشفقت با دوستان بنصیحت با دشمنان بحلم با جاهلان بخاموشی با عالمان بتواضع (۲ ب) برسید که درحق دنیا چگوئی گفت چگویم درحق[۱۴] چیزی که برنج بدست‌آرند و بخست نگاه دارند- و بحسرت بگذارند دیگر فرمود که[۱۵] سرمایهٔ عمر مغتنم شمار[۱۶] و طاعت حق را غنیمت دان[۱۷] از آموختن ننگ مدار نجات نفس در عبادت جوی[۱۸] نفس را مراد مده[۱۹] در هر[۲۰] کار که باشد یاری از حق طلب[۲۱] (۳ الف) از نادان مغرور اجتناب نمای ناشنیده و نادیده مگوی عیب کسان مجوی بعیب خود بینا باش[۲۲] تا نپرسند مگو تا نخوانند مرو[۲۳]— بلندی بصبر جوی دنیا- پرست مباش از آموختن علم میاسای برطاعت حریص باش مردم را بافراط مستای[۲۴] در نهان بهتر از آشکار باش[۲۵] درگذر تا درگذرانند [۳ ب] از خود[۲۶] لاف مزن بلا را نتیجهٔ هوا دان آنچه ننهادهٔ برمگیر نا کرده را کرده مشمر دلرا بازیچهٔ دیو[۲۷] مساز تا از محاسبه[۲۸] نفس خود[۲۹] نپردازی در دیگران شروع مکن هرچه بخود

۱۳. اصطلاح صوفیه‌است مثل: النفس الامارة بالسوء، در مقابل «روح».
۱۴. در A از قلم افتاده است. ۱۵. در A از قلم افتاده است.
۱۶. در A: شمر. ۱۷. در A افزوده شده است: سلاح از علم ساز.
۱۸. در A افزوده شده است: و ه[یب]ت مرگ را یاد کن.
۱۹. در A افزوده شده است:
که بسیار خواهد نادان را زنده مدان زاهد جاهل اعتقاد مکن خویشتن‌شناسی سرمایهٔ بزرگ دان.
۲۰. در A هر از قلم افتاده است.
۲۱. در A افزوده شده است:
فضل و تقوی حصن حصین‌دان از دشمن دوست‌رو حذرکن.
۲۲. در A افزوده شده‌است:
درنهان بهتر از آشکارا باش در راستی که بـه دروغ ماند مبالغه مکن در جواب تعجیل منمای قول از راستی بازمگیر.
۲۳. در A افزوده شده است: مفروش آنچه نخرند.
۲۴. A بافرا! sic! ۲۵. در A از قلم افتاده است.
۲۶. در A از قلم افتاده است. ۲۷. در A افزوده شده است: براوامیدنبند.
۲۸. محاسبه ـ اصطلاح مشهور صوفیه. ۲۹. در A افزوده شده است: و ا

روا نداری بدیکران مپسند بندهٔ حرص مباش[۳۰] تا توان[۳۱] نان کس[۳۲] مخور و نان از هیچکس دریغ مدار[۳۳] [٤ الف] از دادهٔ خدای خور که هر کز کم‌نشود دهنده خدارا دان[۳٤] از درویشی‌مترس[۳۵]—سرمایه بسود بسیار مده سودی که در آخرت زیان دارد کرد آن مکرد خود را اسیر شهوت مساز[۳٦] عافیت را بفرمان نفس‌از دستت مده‌دشمن اکرچه حقیر بود[۳۷] خوار مدار[۳۸] با ناشناخت همسفره مباش[٤ ب] اندك خودرا بهتراز بسیار دیکران دان[۳۹]—غم‌بیهوده بخاطرراه مده عهدرا بوفا رسان هرجا که باشی خدایرا حاضر دان وقت راغنیمت‌دان سخاوت راستیء وعده‌دان‌مکوآنچه‌نتوانی‌شنیداز دوست‌بیک‌جفا[٤۰] بازمکرد یاررا‌وقت خشم وغضب بیازما با دوستان در همه کار مواسا نما[٤۱]تا توانی[٥ الف] نیاز خودبر مخلوق‌عرضه‌مکن‌امانت نکاه دار خاموشی‌شعار[٤۲] سازبیهوده کوئی را سر همه آفتها دان منت بدار[٤۳] منت منه خویش[٤٤] را بندهٔ کسان مساز حاجت‌روائی را کاری بزرك دان— دوستیء خدای درکم آزاری

۳۰. درA افزوده شده‌است: نان از هیچکس دریغ مدار.

۳۱. درA از قلم افتاده است. ۳۲. درA افزوده شده است: هیچکس.

۳۳. در A ازقلم افتاده است. ۳۴. درA از قلم افتاده است.

۳۵. درA افزوده شده‌است: از فرمان نفس حذرکن.

۳۶. درA حذف شده است. ۳۷. در A: باشد.

۳۸. در A افزوده شده است: از دشمن خانگی‌بترس.

۳۹. در A افزوده شده است:

چون‌کسی سخن‌کوئدخاموش باش سرمایهٔ عمرتوحید دان پاك اعتقاد را بی‌زوال دان بصبر بلندی‌جوی دنیاپرست مباش‌که دشمن خدای‌را پرستنده باشی از راستی شفیع انکیز سخن از شهادت کوی کذشتن از خود رسیدن بحق دان اکر راحت خواهی رنج‌کش برطاعت حریص باش وتکیه مکن مردم را بافراد (sic) مستای راست‌کوی و عیب‌مجوی خفتهٔ‌غفلت مشو جمع مال‌را اقبال دان و خرج‌ناکردن ادبار از دادهٔ خدای‌خور که‌هر کز نشود دهنده خدا را دان سرمایه بسود بسیارمده سودی‌که در آخرت زیان دارد بکردآن هر کز مکرد خود را فدای مال مکن خود را اسیرشهوت مساز ازنوکیسه وام مخواه کم خودرا از بسیار دیکران بهتردان.

۴۰. مقصود رنجش است. ۴۱. در A از قلم افتاده است.

۴۲. در A افزوده شده است: خود. ۴۳. A: مداد. ۴۴. A: خویشتن.

شناس سعادت دنیا وآخرت درصحبت دانا دان‌از نادان[۵ب] دامن در کش در سخن کس را خجل مساز از سخنی که خنده آید حذر کن مقدارمال فقر خود با هیچکس مگوی با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا و آخرت مذلت و عقوبت بـشد تا خشم ننشیند سخن مگو حرمت همه کس نگاه‌دار تا ترا حرمت باشد طعام بسیار مخورکه دل سیاه کند واز (۶ الف) عبادت باز دارد باطن را بهتر از ظاهر دارکه ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق کاری نکنی که درنظر حضرت حق سبحانه و تعالی خجل و شرمسار کردی توفیق رفیق باد[۴۵]

تفاوتهای موجود در خواندن متن که در بالا آوردیم، نشان می‌دهد که متن پیام تا چه‌اندازه در نوسان است. دامنهٔ این تفاوتها را می‌توان با بهره‌گیری از دیگر نسخه‌های خطی افزایش داد.[۴۶] اماگمان نمی‌رود تعیین نخستین نگارش آن از راه مقابلهٔ این نسخ خطی، امکان داشته باشد. پیش از همه بایدگفت که ما نسخ خطی بسیارکهن در اختیار نداریم و همهٔ آنها بیشترشان از سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی هستند. دیگر این که، چنان که‌اشاره کرده‌ایم، خود شکل پیام امکان می‌دهد که جای همهٔ جملات و عبارات تغییر کند و یا برآنها افزودگیهایی آورده شود و یا

۴۵. در پایان آمده است:
کتبه العبدالحقیر شاه محمود النیسابوری فی سنه اربع و ستین و تسعمایه.
در A (پس از ستاره) جملهٔ آخر از قلم افتاده و به‌جای آن آمده است:
عقوبت باندازهٔ گناه‌کن بهرجا که باشی خدا را حاضر دان‌گستاخ مرو عهد را بوفا رسان وقت را غنیمت دان سخاوت راستی وعده‌را دان دوستی دلها در سخا و کم آزاری دان خود را از حال خود غافل مساز مگوی آنچه نتوانی شنید از دوست بیك جفا بـاز مکرد یـار را در وقت خشم و غضب بیازمای با دوستان در همه کاری مواساکن سعادت دنیا و آخرت در محبت دانـا دان از نادان دامن درکش انشاءالله توفیق رفیق باشد تم.

۴۶. شرح این نسخهٔ خطی درفهرستهای زیر آمده‌است:
۱ـ Flügel, *Handschriften*, Bd III,S. 445, 493, 505؛
۲ـ (۱۶۳۹ هجری) Ethè, *Catalogue of the India Office*, No 1780؛
۳ـ Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*, No 1400؛
۴ـ نسخهٔ خطی کتابخانـهٔ دانشگاه، ش ۳۸۶، که و. آ. ژوکوفسکی به‌آن اشاره کرده است.

تعدادی‌ازآنها کاهش یابد. این ویژگی‌تنها مربوط به‌پیام نیست، بلکه مناجات انصاری نیز دارای همین ویژگی است و تعیین نگارش آغازین آن اگر غیر قابل حل هم نباشد به همان‌اندازه دشوار است. اما پس ازخواندن تفاوتهای نسخهٔ A می‌توان به‌این‌نتیجه رسید که نباید برای این نکته اهمیت چندانی قائل شد. سخن برسر آن است که این تفاوتها تقریباً همواره بسیار کم‌اهمیت هستند. بخش اعظم آنها مربوط به‌جابه‌جا شدن سادهٔ عبارات است و آن افزودگیهای اندکی که درنسخهٔ A می‌بینیم، ویژگی پیام را تغییر نمی‌دهند و با مواد اصلی آن به‌خوبی همخوانی دارند. بدین‌سان، در وضع کنونی، کاری که می‌توانیم انجام‌دهیم آن‌است که باهمین‌ترتیب متن بسازیم و بکوشیم تا برپایهٔ مطالب موجود، نتیجه گیری لازم را بکنیم. تنها می‌توان آنچه را که آشکارا بالحن سراپای متن پیام مغایرت دارد، کنارگذاشت.[۴۷]

مسألهٔ بسیار مهم دیگر، همانا مسألهٔ مؤلف این اثر است. ظاهراً ترتیب دهندگان فهرستها که شرح پیام را آورده‌اند، به‌هیچ روی در تعلق داشتن اثر به انصاری تردیدی نداشته‌اند. و.آ. ژوکوفسکی نیز همین عقیده را داشت. نخستین بار و. آ. ایوانف در فهرست خود،[۴۸] بر این نکته تردیدکرد و یادآور شد که‌حل مسألهٔ مؤلف این پیام بی‌اندازه دشوار است. به راستی هم در ادبیات تصوف، انبوهی از رسالات کوچک، وابسته بانام مشایخ بزرگ به‌چشم می‌خورد که عملاً هیچ نسبتی با آنها ندارد. دربیشترموارد، ساخته کاری بی‌درنگ، مشاهده می‌شود، زیرا معمولاً سیمای مؤلف ناشناخته که در پوشش نام شیخی که چند سده پیشتر روزگار به‌سر می‌برده، پنهان‌است، از روی سبک و واژه‌هایی که بکاربرده نمایان می‌گردد.

این ساخته‌کاریها در بین درویشانی پدید آمده است که درکار ادبی ورزیدگی نداشته‌اند و از این رو حتی تلاش نکرده‌اند که به این دروغ مصلحت‌آمیز شکل قانع‌کننده‌یی بدهند. از سویی دیگر خوانندگان نیز از دانش کافی برای شناسایی برخوردار نبودند و با باوری کامل این فریب را می‌پذیرفتند.

۴۷. درهرصورت می‌توان امیدوار بودکه مطالعه و بررسی بعدی آثار انصاری، بر این مسألهٔ تاریک سایه بیندازد. فعلاً باید به‌درك این نکته بسنده‌کنیم که هرگام‌که در این سو برداشته می‌شود ما را به هدف نزدیکتر می‌سازد.

۴۸. بنگرید: پیشین، حواشی ۴۶.

اما پیام انصاری وضعی دیگر دارد. گذشته از این‌که درهر هشت نسخهٔ خطی مشهور، این اثر به نام اوست، نمی‌توان آن‌را همچون ساخته کاری نگریست. سبک پیام یعنی جمله های کوتاه که غالباً سجع دارند، از ویژگیهای همهٔ آثار انصاری است.[۴۹] باید یادآور شویم که زبان اثر بسیار ساده و طبیعی است. در اینجا عبارتهای پیچیده دیده نمی‌شود و زبان آن زبان گفتگوست. اما با اطمینان کامل می‌توان گفت که تنها مردی که دارای تجربهٔ بزرگ ادبی بوده، می‌توانسته این اثر را به‌رشتهٔ تحریر کشد، زیرا فقط چنین مردی یارای آن را داشته است که افکار خود را در چنین شکل فشرده‌یی بیان، و از مفاهیم دو پهلو و ناروشن پرهیز کند. گذشته از این، اصطلاحات صوفیه هرچند به‌ندرت دیده می‌شوند ولی کاملاً درست به‌کار رفته، وگواه آشنایی مؤلف با آیین تصوف‌اند.

سرانجام، در همهٔ پیام آهنگی است که از ویژگیهای تعلیمات فرقهٔ ملامتیه است که مواد اصلی آن در مکتب نیشاپور (حمدون‌القصار، ابوحفص‌الحداد، ابوعثمان الحیری)، طرح شده بود.

از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که مؤلف پیام باید مردی باشد که از تجارب بسیار ادبی برخوردار، و بر تعلیمات اصلی صوفیانی که پیش‌ازسدهٔ سیزدهم میلادی می‌زیسته‌اند[۵۰] آگاه بوده و با مکتب نیشاپور ارتباط داشته باشد. این ویژگیها رویهمرفته در انصاری هست و بدین‌سان باید پذیرفت که تعلق‌داشتن این اثر به خامهٔ او بسیار محتمل است.

مسألهٔ سوم همانا تعیین شخصیت نظام است که پیام خطاب به اوست.

طبق سنت، تأیید می‌شود که این‌پیام خطاب به نظام‌الملک وزیر نامی سلجوقی بوده است. از لحاظ زمانی این امر کاملاً امکان‌پذیر است،[۵۱] اما اطمینانی راسخ بر آن نیست. ظاهراً صوفیه‌افسانه‌یی درباره ارتباط میان این دو شخصیت برجسته داشته‌اند، که بررسی درستی آن درحال حاضر کاری است بس دشوار. نشانه‌های این افسانه در بسیاری از آثار صوفیه پراکنده است و از جمله

۴۹. در این مورد مقایسهٔ نصیحت‌نامه با مناجات و منازل نامعلوم بسیار مناسب است.
۵۰. زیرانمی‌توان چنین‌زبان‌ساده ونبودن‌هرگونه استعاره وقیاس‌را از دورانی‌دیرترپنداشت.
۵۱. نظام‌الملک روزچهاردهم اکتبر ۱۰۹۲ به قتل رسید (بنگرید:
(Browne, Literary history, vol. II, p, 186.

یکی از نمونه‌های روشن آن را در زندگینامهٔ شیخ نامور، ابوالحسن خرقانی[۵۲] می بینیم که زیر عنوان نورالعلوم تا روزگار ما رسیده است.

چون‌این متن که برای تاریخ تصوف دارای اهمیت بسیار زیادی است، تابه کنون چاپ نشده است، حکایت مربوط به‌انصاری را از این متن تمام و کمال می‌آوریم:[۵۳]

> نقل کرده‌اند[۵۴] کـه شیخ الاسلام عبدالله انصاری را بند نهادند و به بلخ بردند. کفت[۵۵] در راه بلخ اندیشه کردم تامن به کدام بی‌ادبی درمانده‌ام؟ یادآمد مرا روزی به سجادهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی انکشت پایم درمانده بود و من االستغفار آن نکرده بودم. استغفار آن کردم. خبرم می‌آمد که اهل بلخ سنکها بربام برآورده بودند ازجهت سنکسار وی را.[۵۶] چون به دزشهر رسید مردی بیامد و شیخ اسلام را دستها گشاد و شخصی‌آمد که خلاص شد. حیران بماندند و آن‌چنان بوده بود که نظام‌الملک خواجه[۵۷] (؟) (بو)[۵۸] حسن را به‌خواب دیده بود که استغفار کرد به من ببخش وی را.

این داستان دارای جنبه‌یی‌است سربه‌سر افسانه‌یی، که ضمناً می‌تواند یک واقعیت تاریخی شالودهٔ آن را تشکیل داده باشد. پیام حاکی ازکارهای خاص دنیوی از قبیل گـردآوردن مـال و سرمایـه بـه‌سوددادن و جز اینها است کـه انتساب آن به صوفی گوشه‌گیری بی‌معناست. از سوی دیگـر، اندرزهای فراوانی داده می‌شود که مربوط بـه رفتار با زیردستان است و نشان می‌دهد که نظام می‌توانسته است مردانی در اختیار داشته باشد. درنتیجه، برنامه‌یی که انصاری طرح کرده، برای یک صوفی مرید نیست، بلکه برای مردی دنیادار است که وضع خوبی

۵۲. آموزگار انصاری.

۵۳. این متن از روی یگانه نسخهٔ خطی کـه از آن موزهٔ بریتانیاست چاپ شده است. شرح آن را بنگرید: Rieu, *Catalogue*, vol .I, p. 342.

۵۴. ورق ۲۲ الف

۵۵. در نسخهٔ خطی تکرار شده است.

۵۶. در اینجا حکایت از زبان شخص اول‌ناگهان قطع شده و از زبان شخص سوم ادامه‌یافته، که در این اثر غالباً تکرار می‌شود.

۵۷. خوانا نیست.

۵۸. ظاهراً از قلم افتاده است.

داشته است. این برنامه نوعی برنامهٔحداقل صوفیه است، زیرا انصاری نمی‌توانسته است از یک مرد دنیادار بخواهد از زندگی خصوصی تا آنجا که برای هر مرید عضو خانقاه بدون چون و چرا ناگزیر است، دست بکشد.

ما در بارهٔ مقرراتی که در خانقاههای صوفیه مراعات می‌شده است، اطلاعات چندانی که سندیت داشته باشد در دست نداریم. مقررات ابوسعید ابن ابوالخیر که در اسرارالتوحید[۵۹] آمده، یکی از مهمترین اسناد است. رسالهٔ سلمی را نیز که روایات‌گوناگون عربی و فارسی آن تا زمان ما رسیده است می‌توان برآن افزود.[۶۰] ازسنجش رسالهٔ انصاری بابخشهای مربوطهٔ زندگینامهٔ ابوسعید و رسالهٔ سلمی، نمودار بسیار خوبی به‌دست می‌آید. رسالهٔ انصاری نشان می‌دهد که تعلیمات صوفیه چه نرمش‌پذیری خارق‌العاده‌یی داشته‌اند. تقریباً هریک از دستورالعملهای انصاری، دارای موازاتی است در خواستهای پیر از مرید. اما در اینجا هر بار با نخستین مرحله‌یی سروکار داریم که درصورت ژرفترشدن پیگیرانه، ناگزیر به یکی از حالات ویژهٔ مقامات صوفیه خواهد کشید. در اینجا اصل توضیح پیاپی و پیگیر به کار رفته وضمناً انصاری تنها یکی‌از مراحل نخستین‌آن را ثبت می‌کند. انصاری تلاش نمی‌کند بار غیرقابل تحملی بردوش مخاطب بگذارد، از اشاره به توکل اثری نیست و برعکس، گرد آوردن مال و ثروت در صورتی که عاقلانه به مصرف برسد، کار نیکی شمرده می‌شود. خاطرنشان ساختن این نکته بسیار مورد توجه است که‌نسبت‌به تقدس ظاهری، تقدس‌فروشی و ریاکاری، نظری بسیار منفی ابراز شده است. انصاری بارها به‌برتری زندگی نهان بر زندگی آشکار و باطن بر ظاهر اشاره کرده است. او نظام را از نمودن نیاز خود به مردم برحذر می‌دارد —نیاز باید پنهان باشدوجز نیازمند کسی‌را بر آن آگاهی‌نباشد. اینها، از مقررات اصلی فرقهٔ ملامتیه است، که سلمی در رسالهٔ خود دربارهٔ آن فرقه برای آن مقامی ویژه

۵۹. ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص ۲۱۶. ترجمهٔ این بخش را بنگرید: نیکلسن، *Studies*, p. 46

۶۰. البته، بکر بودن روایات فارسی بسیار مورد تردید است.

قائل شده است.[۶۱]

این نکته که به جلوه اطاعت ظاهری از پروردگار نمی‌توان امیدی چندان بست، و این اشاره تنها در متن A به‌چشم می‌خورد، نیز از همان تعلیمات است. این لحن به طرزی نمایان در همهٔ تعلیمات ملامتیه هست و از زهاد کهن در سدهٔ دوم هجری (از قبیل فُضیل ابن عیاض، ابراهیم ابن ادهم و دیگران) گرفته شده است.

گمان نمی‌رود فعلاً بررسی پیگیرانهٔ همهٔ پیام بموقع باشد، زیرا این خطر در میان است که به‌شیوه مفسرین صوفیه دچارشویم که غالباً در متن چیزی را می‌یافته‌اند، که مؤلف نمی‌توانسته حتی فکر آن را به مخیله راه دهد.

تنها به‌دو مثال بسنده می‌کنم که به‌روشنی نشان می‌دهند چگونه مواد اصلی تصوف در فرمولبندی محتاطانه‌یی پوشیده شده‌اند.

اندرز هرجا که باشی خدای را حاضر دان در نگر نخست با مواعظ معمولی فقیهان هیچ فرقی ندارد و می‌توانست همانجا با اقتباسی از قرآن مدلل شود.[۶۲] اما کافی‌است که آن را در وابستگی با اندرزهای دیگری که گرداگردش هستند، بررسی کنیم و دربارهٔ اهمیت آن بیاندیشیم تا بی‌درنگ متوجه شویم که اینجا دعوتی است به مراقبهٔ صوفیه. درک دائمی حضور پروردگار باید نتیجه‌اش این باشد که پیوسته برهر حرکت و اندیشه مراقبت شود و در نتیجه باید آن حالت مسئولیت پدید آید که مراقبه نامیده می‌شود.

وقت را غنیمت دان اشارهٔ کاملاً صریحی است به مفهوم وقت تصوف، زیرا البته انصاری وقت روزانه را در نظر ندارد ومقصود او لحظات همانند و بی‌کرانی است که در آن جدایی ازگذشته و آینده رخ داده و به لحظهٔ آن تبدیل می‌گردد و ارادهٔ فردی به‌ارادهٔ آسمانی و کیهانی بدل می‌شود. یعنی همان وقتی که

۶۱. بنگرید: Hartmann, *As-Sulami's Risalat*, S. 171. بیانات پر اهمیت ابوحفص (ورق ۵۷) را نیز باید به‌آن افزود که گفته‌است:

واصلهم فی‌ذلك ما قال ابوحفص لعبدالله‌الحجام: ان‌کنت فتی‌فیکون بیتك موعظه للفتیان.

ترجمه: فقر تنها پس از مرگ خداوند خانه نمایان می‌گردد.

۶۲. مثلاً بنگرید: قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۱۵: فاینما‌تولوافثم‌وجه‌الله‌الآیة.

درسخنان الصوفی ابن وقته (صوفی فرزند زمان خویش است) در نظر است.[۶۳]

بیام انصاری دانه و دامی است برای دنیادارانی که به صوفیه، گرایشی دارند. این پیام نشان می‌دهد که مشایخ برای جلب افراد با نفوذ به سوی خود، چه‌شیوه‌هایی به کار می‌برده‌اند. در زیر پوشش نازک اندرزهای اخلاقی، گوشه‌گیری پایان‌ناپذیر صوفیه آرمیده است. نخستین گام در این‌سو، به‌آسانی و سادگی انجام می‌گیرد، اما گام نخست، باید حرکت بعدی را در همین‌سو در پی داشته باشد، یعنی حرکتی که به نابودی کامل ارادهٔ شخصی می‌انجامد.

بدین‌سان بیام انصاری، با وجود خردی اندازه و سادگی ظاهری‌اش، برای بازسازی تصویر زندگی صوفیان ایرانی در سدهٔ یازدهم میلادی و افزودن آن به مطالب موجود کنونی که هنوز بسیار ناقص است، اهمیت بسیاری دارد و امکان می‌دهد که چند سطر دیگر بر تاریخ تکامل اندیشه در ایران افزوده شود.

۶۳. Flügel, *Definitiones*, S. 247,275 نیز حیات‌القلوب (درحواشی قوت‌القلوب)، ج۲، ص ۲۷۱ و طرائق الحقایق، ج۲، ص ۲۲۸.

عین‌القضاة همدانی

۱

آغاز سدهٔ یازدهم میلادی را در تاریخ ادبیات ایران می‌توان همچون لحظهٔ اوج تکامل چکامه‌های درخشان درباری، که در درگاه سلطان محمود غزنوی و جانشینان نزدیک او پدید آمده بود، ارزیابی کرد.

ظاهراً سنتی که در درگاه غزنویان حکمفرما بود، برای آن عده شاعران اندکی که در وابستگی مستقیم به‌محمود نیز نبودند، حتمی‌گردید و بویژه عنصری و همراهانش به‌آن دم می‌دادند. اما همپای این جریان، جریان دیگری نیز درکار بود که متأسفانه تا امروز توجهی اندک به‌آن شده و عبارت بود از شعر فارسی که به وسیلهٔ مشایخ درویشان درخانقاهها سروده می‌شد و تا اندازه‌یی برابر نهاد آثار ریزه‌خواران خوان غزنویان بود. در نگریستن بر تکامل این شعر امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان یادآور شد که‌این شعر از شکل کهن نظم فارسی‌یعنی رباعی بهره برداری‌گسترده‌یی کرده و ضمناً از غزلیات معرب نیز دوری نکرده است. تردیدی نیست که درسدهٔ دهم میلادی، مشایخ برای آراستن مجالس‌خود از رباعی کار می‌گرفته‌اند. هدف اصلی از به‌کار بردن این شعر، همانا دادن رنگ نمایان عاطفی به مجالس صوفیه و افزایش حالت‌هیجان‌درشنوندگان بود که می‌بایست‌ازاستماع منطقی موضوع به واکنشی نسبت به آن به شکل وجد روانی مشهور، دگوگون شوند.[1] درنتیجه، شکل این آثارشعری نیز باید البته بازتابی از مقصود اصلی آنها باشد و به‌راستی‌هم مقایسهٔ اشعار درباری آن دوران با چکامه های خانقاه، نشان می‌دهد که اگرما درموردنخست، ترکیبی طرح‌شده و پر از شیوه‌های هنری به‌شکل منطقی از قبیل قیاس و کنایه

۱. بنگرید: برابر نهاد عقل که در این دوران بطور وسیع به‌کار می‌رفته است یعنی عشق (خرد ـ محبت). یکی از مؤثرترین کاربرد آن در ابیات، مناظرهٔ عبدالله انصاری است؛ بنگرید: منازل نامعلوم (نسخهٔ موزهٔ آسیایی، (B2292) Nov3، ورقهای ۷۶ ب- ۷۸ ب.

وجز اینها می‌بینیم، در مورد چکامهٔ صوفیه باید گفت که این چکامه در چهارچوب ساده‌ترین بحرهاست، از کنایات پیچیده دور است و به جای تصنعی بودن شعر درباری، از تکرار و جستجوی واژه‌های مؤثر کار می‌گیرد و بدین‌سان جهات آهنگ‌دار آن تقویت می‌گردد و امکان تأثیر مستقیم آن براحساس افزایش می‌یابد.

بررسی ژرف این مسأله می‌تواند بریک سلسله از شیوه‌های ویژهٔ شعر فارسی روشنایی تازه‌یی بیندازد و امکان دهد تا بر بسیاری از جزئیاتی که تاکنون به‌آن توجه اندکی شده است، پی ببریم. اما، برای بررسی این مسأله باید پیش ازهمه آن محیطی راباز شناسیم که از چنین شعری در آن محیط بهره‌گیری می‌شده ونیزشرایطی راکه به کار بردن آن را مفهوم وسودمند می‌ساخته است معین کنیم. متأسفانه، این وظیفه‌یی است بس دشوار، زیرا ما صورت جلسات درویشان را در دست نداریم و روشن ساختن همهٔ جزئیات آن، امکان‌پذیر نمی‌نماید. اما وضع چنان است که نمی‌توانیم یکسره قطع امید کنیم؛ زیرا اخباری که دربارهٔ این جلسات در منابع گوناگون پراکنده هستند، بسیارند و رویهمرفته می‌توانند تا اندازه‌یی در حل این مسأله ما را یاری دهند. زندگینامهٔ مشایخ پراز سخنانی است که در آنها درپی مطالب نظری، نمایش شعری آن مطالب نیز به‌چشم می‌خورد. می‌توان هزاران نمونه از این دست سخنان را از دورانهای گوناگون گرد آوری کرد. بجز این موارد جداگانه، که از مجالس متعدد به دست آمده است، شکل دیگری از آثار ادبی نیز هست که همانا چیزی همانند خلاصهٔ مجالس ونوشته‌های پیوسته‌یی است که در مجلس به وسیله یکی از شاگردان شیخ ترتیب یافته است. من اثری چون منازل نامعلوم عبدالله انصاری را در نظر دارم که ویژگیهای این مجالس را به خوبی منعکس می‌کند. با آن که این اثر به شکل بسیار تحریف‌شده‌یی تا زمان ما رسیده است، ولی باز هم نمونه‌های جالبی از وعظ صوفیه می‌دهد که اشعاری بسیار (هم رباعی و هم غزل)[۲] درآن است.

پا به‌پای منازل نامعلوم می‌توان به‌یک اثر دیگر از این دست اشاره کرد

۲. ویژگی‌آن از این دید در نوشتهٔ نگارنده: «جهات اصلی در تکامل شعر آموزندهٔ صوفیه» آمده است.

که تا آنجایی که من می‌دانم تا کنون مورد توجه جدی خاورشناسان نبوده است.[۳] این اثر همانا تمهیدات عین‌القضاة همدانی است که نسخه‌های خطی اندکی تا روزگار ما رسیده است.[۴] متأسفانه همهٔ مرتیب‌دهندگان فهرستها، که شرح این اثر را آورده‌اند، دربارهٔ آن به اشاراتی کلی بسنده کرده و پیرامون جزئیات آن چیزی ننوشته‌اند. در عین حال این اثر نزد مؤلفان صوفیه دارای اعتبار و احترامی بسیار بوده ودر آثار مؤلفان گوناگون اقتباسهای زیادی از آن شده است. از این رو سودمند می‌دانم شرح نسبتاً مفصلتری برآن بنویسم ودر خطوطی کلی، جای آن را در تاریخ ادبیات فارسی مشخص کنم.[۵]

عین‌القضاة لقب افتخارآمیز ابوالفضائل عبدالله ابن محمد المیانجی است که زادگاه او، همدان بوده است.[۶] پیشه‌اش فقیهی و ظاهراً در خانواده‌یی پرورده شده بود که گرایشی بسیار به درویشی داشته‌است. یکی از حکایات مربوط به او که در نفحات الانس[۷] جامی آمده و از آنجا به هفت اقلیم[۸] راه یافته است،

۳. هنگامی که این مقاله به پایان رسیده بود، در پرتو محبت ر. آ. گالونف که سپاسگزار او هستم، شمارهٔ ۱ سال هشتم مجلهٔ ارمغان به‌دستم رسید که مقاله مجدالاعلاء خراسانی دربارهٔ مؤلف مورد توجه من، در آن چاپ شده بود. سرلوحهٔ مقاله چنین است: ترجمهٔ احوال عین‌القضاة، با آن که مطلب تازه‌یی برای من درآن نبود، برخی از مطالب آن را در حواشی آورده‌ام.

۴. برای توضیح بیشتر بنگرید:

1) Rieu, *Catalogue*, Vol. I, 411-412; 2) Ethé, *Catalogue of the India Office*, pp. 980–981; 3) Sachau and Ethé, *Badleiana*, p. 775; 4) *Flügel, Handschrifteu*, Bd III, S. 413–414; 5) Pertsch, Gotha, No 5, II, 10, S. 10, 6) Dorn, *Catalogue*, No CCLII.

۵. من تنها نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی را در اختیار دارم که «دُرن» شرح آن را داده است (Dorn–252) و همهٔ اشارات پسان، مربوط به‌این نسخه‌است. من از مقالهٔ ارمغان دانستم که این اثر درسال ۱۳۴۳ هجری قمری در شیراز در مطبعهٔ حجری چاپ شده‌است. این چاپ را نیز من نتوانستم ببینم.

۶. نسبت میانجی از شهر میانه‌است درآذربایجان بین مراغه وتبریز. ابوالحسن علی ابن الحسن نیای عین‌القضاة که او نیز قاضی همدان بوده و او نیز کشته شده است، زادهٔ میانه بوده است. ابوبکر محمد پسر او و پدر عین‌القضات نیز قاضی بوده است. بنگرید: یاقوت، معجم، ج۴، ص ۷۱۵، میانه.

۷. جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۷۵.

۸. هفت‌اقلیم، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ۶۰۳(C605)، ورق ۳۵۵ الف.

نشان می‌دهد که در جوانی با پدرش در مجامع درویشان که بسیار دور از تکلف بوده، شرکت می کرده است. این حکایتی‌است که جامی‌از خود عین‌القضاة[۹] اقتباس کرده است:

و هم وی گفته که پدرم و من و جماعتی از ائمهٔ شهرما حاضر بودند و درخانهٔ مقدم صوفی. پس ما رقص می کردیم و بوسعید ترمذی[۱۰] بیتکی می‌گفت. پدرم بنگریست وگفت خواجه احمد غزالی[۱۱] را قدس‌الله روحه دیدم که باما رقص می‌کرد و لباس او چنین و چنان بود و نشان می‌داد بطریق مکاشفه. ابوسعیدگفت مرگم آرزوست. من‌گفتم بمیر. در حال بیهوش شد و بمرد. مفتی وقت حاضربود. گفت چون زنده را مرده می کنی، مرده را نیز زنده توانی کرد؟ گفتم مرده کیست؟ گفت فقیه محمود. گفتم خداوندا فقیه محمود را زنده‌گردان. در ساعت زنده شد.

کامل‌الدوله نوشته است که درشهر می‌گویند عین‌القضاة خودش‌را دارای قدرت الهی توصیف می کند، پس فتوا به قتلش دادند.[۱۲]

احمد غزالی که در این‌قطعه به او اشاره شده، در زندگی عین‌القضاة نقش بسیار بزرگی داشته است که در اشارات زیر، که مربوط به‌زندگینامه است، بخوبی دیده می‌شود: [۱۳]

۹. تمیهدات، نسخهٔ‌کتابخانهٔ همگانی، ش ۲۵۲، ورق ۷۳ ب. روایت جامی از متن اصلی کوتاهتراست.
۱۰. نگارنده نتوانست شخصیت این شیخ را مشخص‌کند.
۱۱. برادر فقیه مشهور و مؤلف‌آثارگوناگون، متوفی در۷محرم سال ۵۱۷ هجری(۷مارس ۱۱۲۳میلادی). آرامگاه او در قزوین‌است. بنگرید: وفیات‌الاخیار، ص ۱۷.
۱۲. داستانهایی این چنین، دربارهٔ بسیاری از مشایخ نامی روایت شده است. برای نمونه می‌توان به‌حکایت مربوط به‌خواجه محمد پارسا (رسالهٔ قدسیه، ص ۶۱) یا دربارهٔ شیخ نقشبند (مقامات، ص ۲۴-۲۵) اشاره‌کرد.
باید تذکر داد که در سفینة الاولیاء در شرح کوتاهی در بارهٔ مؤلف ما (ص ۱۶۸)، این‌حکایت نیست. اما با این عبارت به آن اشاره شده است که خوارق وکرامات عجیبه مثل احیا و اماتت بسیار(!) از ایشان به ظهور رسیده. این نشان می‌دهد که زندگینامه‌نویسان صوفیه چه آسان مقیاس را در روایات تغییرمی‌دهند.
۱۳. بنگرید: جامی، نفحات‌الانس. جامی این نوشته را از زبدةالحقایق اقتباس کرده است.

بعد از آن که از کتب و کری علوم رسمی ملول شدم، به مطالعهٔ مصنفات حجة الاسلام[۱۴] اشتغال نموده و مدت چند سال در آن بودم. چون مقصود خود از آن حاصل کردم پنداشتم که به مقصود خود رسیدم و واصل شدم. با خود گفتم:

انــزل بمنــزل زینـب و ربـاب و اربـع فهذا مـربـع الاحباب

و نزدیک بود که از طلب باز ایستم و بر آنچه حاصل کرده بودم از علوم اقتصار نمایم و مدت یکسال در این بماندم، تا ناگاه سیدی و مولائی الشیخ الامام سلطان الطریقه احمدبن محمدبن الغزالی رحمة‌الله تعالی بـه همدان که موطن مـن بود تشریف آوردند و در صحبت وی در بیست روز برمن چیزی ظاهر شد کـه از مـن و طلب من غیر خود هیچ باقی نگذاشت. الاماشاءالله و مرا اکنون شغلی نیست جز طلب فنا درآن چیز واگر چنانچه عمرنوح یابم و در این طلب فانی‌سازم هیچ نکرده باشم و آن همه چیز همهٔ عالم را فراگرفته، چشم مـن بر هیچ چیز نیفتاده که روی وی را در آن نبینم و هر نفسی که نه استغراق من درآن بیفزاید برمن مبارک مباد.

بدین‌سان، در زیر تأثیر احمد غزالی دگـرگونی پدیدار شد و عین‌القضاة مردانه در راه تصوف گام نهاد واز علوم مدرسه دست کشید. از تمهیدات به خوبی روشن است کـه دستورات غزالـی چه بوده[۱۵] و عین‌القضاة درچه راهی می کوشیده است. بررسی این کتاب نشان می‌دهد که عین القضاة برای الحلاج ونظریهٔ او دربارهٔ اتحاد چه مقامی قائل بوده است. او باآن که می‌داند اشاره به‌این موضوع چه‌مخاطراتی

۱۴. همان، محمود غزالی.
۱۵. احمد غزالی گذشته از اندرزهای شفاهی، برای مرید خود پیام (رساله) نیزنوشته‌است. رسالهٔ عینیه که یکی از آنهاست، در شمارهٔ اول سال هشتم مجلهٔ ارمغان (ص ۴۸-۴۲) چاپ شده‌است. رساله به‌زبان فارسی است و درآن‌آیات بسیاری از قرآن وکلمات قصار به عربی‌آورده شده است. لحن رساله بسیار شورانگیز ودر عباراتی تاریك و مبهم است (ظاهراً در نظر بوده است کـه مخاطب همه چیز را از نخستین‌نگاه درك خواهد کرد). باید اشاره‌کنیم‌که سبك پیام با سبك مؤلف مورد نظر ما بسیار نزدیك‌است و از اینجا البته بایدچنین نتیجه‌گرفت‌که از لحاظ ادبی نزدیك‌ترین نمونه‌برای عین‌القضاة، شیخ او بوده است.

دارد، آشکارا آن را بر زبان می‌آورد:

تو این نمطرا حلول شماری واین حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد و در مذهب محققان جز این مذهب دیگر نباشد.[۱۶]

او پس‌از بررسی تعلیمات الحلاج دربارهٔ ابلیس به توجیه هر آنچه‌که هستی دارد می‌پردازد و به‌نتیجه گیری افراطی دوآلیستی (دوگرایی) می‌رسد —هر پدیده‌یی درجهان باید با برابر نهاد خود همراه باشد. هر پیامبر و هر ولی دارای پدیدهٔ مخالفی‌است که نمایشگر ویژگیهای عکس اوست. از اینجا می‌توان به‌نتیجه‌گیری بعدی رسید— مخالفت نمایان با هر دستاورد معنوی، می‌تواند دلیل اثبات بودن آن دستاورد باشد. ظاهراً، عین‌القضاة پس از این نتیجه گیری، در برابر خود وظیفه‌گذاشته است‌که چنین مخالفتی را برانگیزاند و با آن، حتی به‌بهای جان، پیکار کند. سرنوشت‌الحلاج برای عین‌القضاة کمال آرزوست و در چند جا از صفحات تمهیدات با نیرویی هرچه تمامتربه زبان آمده است. چنان که حکایت مربوط به کرامات بوسعید با این سخنان به‌پایان می‌رسد که ای‌دوست اگر از تو فتوا بخواهند فتوا بده. به همه وصیت می کنم که فتوا را با واژه‌های این آیه بنویسند:[۱۷]

والله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروالذین یلحدون فی اسمائه سیجزون ما کانو یعلمون.[۱۸]

ترجمه: من در نیایش، چنین مرگی از خدا می‌خواهم، اما افسوس که هنوز درست و پیدا نیست کی بیاید

و اندکی پیشتر از آن (ورق۶۹الف) می‌گوید:

فردا باشد یا روزی چند دیگر که عین‌القضاة را بینی‌که این توفیق چگونه یافته باشدکه سر خود فدا کند تا سروری یابد. من خوددانم که کار چون خواهد بود. اما بیتها بشنو:

چندان‌نازست زعشق تو درسرمن   کانـدر غلطم کـه عاشقی تو برمن
یا خیمه زند وصال تو بر در من   یـا در سر این‌غلط شود این‌سر من

عین‌القضاة به مقصود رسید. درسال ۵۳۳ هجری/ ۳۹ —۱۱۳۸ میلادی، ایـران از جنایات وزیـر قوام‌الدین ابوالقاسم‌ابن‌حسن‌الـدرا کوبی کـه علما را مورد

۱۶. تمهیدات، ورق ۳۶ الف.   ۱۷. بنگرید: تمهیدات، ورق ۶۹ الف.
۱۸. قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۸۰.

پیگرد قرار می‌داد و به‌قتل می‌رسانید، رنج می‌برد. خبر شرکت عین‌القضاة به‌گوش او رسید و دستور داد که بی درنگ او را به‌دروازهٔ همان مدرسه‌یی که معمولاً در آنجا درس می‌داد بیاویزند.[۱۹] بدین‌سان او نیز به‌سرنوشت الحلاج یعنی به‌همان سرنوشتی دچار شد که در آرزویش بود و می‌کوشید آن را تقلید کند. درهفت اقلیم بدون اشاره به مأخذ این داستان، آمده است که عین‌القضاة مدتها پیش از کشته شدن، کاغذ سربسته‌یی به‌مریدان خود سپرده و دستور داده بود که پس از نماز پنجم درفلان روزآن‌را بگشایند. اتفاقاً آن روز، روزقتل او بود. پس ازگشادن کاغذ شعر زیر را در آن دیدند.

ماسرگ‌وشهادت‌به‌دعا خواسته‌ایم وآنگه دوسه‌چیز را بها خواسته‌ایم
گردوست‌چنان کند که‌ماخواسته‌ایم ماآتش نفت وبوریا خواسته‌ایم[۲۰]

نگارنده، بیش از این نتوانست مطالبی دربارهٔ زندگینامهٔ عین‌القضاة بیابد، اما همین مطالب نیز تا اندازه‌یی برای تعیین جایگاه او در تاریخ ادبیات ایران کافی‌است.

۲

هنگام‌گذار به فعالیت ادبی عین‌القضاة، پیش از همه باید خاطرنشان کنیم که نام یگانه کتاب او که تا روزگار ما رسیده، هنوز به‌خوبی روشن نشده است. ه. اته و ه. فلوگل با استناد به عناوین نسخه‌های خطی که شرح آن را آورده‌اند، آن را زبدة‌الحقایق نوشته‌اند ولی درهمانجا یادآورد می‌شوند که حاجی خلیفه[۲۱] در فهرست

۱۹. حبیب‌السیر، ج۲، ص ۱۰۳ . ه. اته نیز در فهرست خود به‌این نکته اشاره‌کرده، امانام وزیر ددگزینی آمده‌است. هفت اقلیم (جایی‌که اقتباس شده) افزوده‌است که بعدازقتل، جسدش را سوزانیدند.

۲۰. یعنی می‌خواهد که او را در بوریا بپیچانند و بسوزانند. شاید باید نفت، نفت خوانده شود، در آن صورت یعنی باید نفت هم‌روی بوریا بریزند و سپس بسوزانند.

۲۱. حاجی‌خلیفه، ج ۳، ص ۵۳۶، ش ۶۸۱۰. در همان جلد (ص ۴۵۸) در زیر شمارهٔ ۶۴۳۲ می گوید که تا کنون رسالة الیمینة مؤلف ما پیدا نشده است.

خود زبدةالحقایق را آورده و آغاز آن با آغاز نسخه‌هایی که شرح آن را آورده‌اند، یکسره فرق دارد. سپس حاجی خلیفه تذکر می‌دهد که زبدةالحقایق دارای یکصد فصل است، در حالی که کتاب ما که مؤلف آن را تمهید اصل نامیده تنها به ده فصل تقسیم شده است. نگارنده می‌تواند مراتب زیر را نیز بر این مشاهدات بیفزاید: جامی (نفحات‌الانس) تذکر می‌دهد که قطعهٔ پیش گفته را که دارای ویژگی زندگینامه است از کتاب زبدةالحقایق اقتباس کرده است. اما در اثری که ما به‌دست داریم نگارنده این قطعه را نیافته و در نتیجه باید اعتراف کرد که کتاب ما نه تنها در آغاز با زبدةالحقایق فرق دارد، بلکه پس از آن نیز دارای مضمونی دیگر است.[۲۲]

به عقیدهٔ نگارنده، یگانه استنتاجی که می‌توان از این مشاهدات کرد، این است که آن اثر عین‌القضاة که تا روزگار ما رسیده زبدةالحقایق نیست، بلکه اثری دیگر است و در نتیجه آثار عین‌القضاة بیش از یک کتاب بوده است. چنان می‌نماید که اطلاعاتی که جامی می‌دهد مؤید این گمانه باشد؛ زیرا او را در نفحات‌الانس از مصنفات یعنی از آثار عین‌القضاة سخن می‌گوید که هم می‌تواند به عربی و هم به‌فارسی باشد. متأسفانه برای مشخص کردن عنوان اثری که تا روزگار ما رسیده است، هیچ مدرکی در دست نیست و ما نیز باید به‌همراهی ادبیات‌شناسان ایران همان عنوان تمهیدات را که حاکی از هیچ چیز نیست برای این کتاب

۲۲. گذشته از این باید افزود که به گفتهٔ حاجی‌خلیفه، زبدةالحقایق به زبانهای عربی وفارسی نگاشته شده‌است. اگر این اشاره به‌اقتباسهایی باشد که از قرآن شده‌است، پس‌می‌توان دربارهٔ نه دهم همهٔ ادبیات فارسی گفت که به‌زبانهای عربی و فارسی است. اگرحاجی خلیفه خاطر نشان می‌سازد که بخش‌اساسی آن زبدة الاخباری که بر آن آگاهی داشته، به زبان عربی‌بوده‌است، باید گفت که‌چنین اثری بنابر نوشتهٔ فهرست نسخه‌های خطی‌موزهٔ بریتانیا به راستی وجود داشته‌است. در این فهرست، در بارهٔ نسخهٔ خطی شمارهٔ ۹۸۱ (ص ۴۵۴ ب) در زیر شمارهٔ VIII اثر زیر را می‌بینیم:
«Excerpta de discrimine inter miracula et res praeternaturales
زبدةالحقایق فی‌الفرق بین‌المعجزة و الکرامه etc. ex opere inscripto
«Cremor Veritatum auctore ain al - Cudât al - Hamadâni ff. 146-148»
عین‌القضاة همدانی.

حفظ کنیم.[۲۳]

تمهیدات، همان گونه که ه. انه و ه. فنوکل اشاره کرده‌اند، به ده بخش تقسیم می‌شود که از لحاظ حجم یکسان نیستند و نام آنها تمهید اصل اول و تمهید اصل ثانی است. دیگر عناوینی که این نامها به آن عناوین تقسیم شده و اشاره به مضامین فصول جداگانه باشد وجود ندارد. این امری است روشن. زیرا در تمهیدات طرح نقشهٔ معینی محسوس نیست. این یک انشاد هیجانبخش شدیدی است که از آغاز تا پایان در لحن گفتگوبی صمیمانه با خواننده است و از همان نخستین نگاه، آزادی کامل آن دیده می‌شود. اما هنگام بازکاوی دقیقتر، می‌توان مشخص کرد که هر فصل دارای یک موضوع مرکزی است که همهٔ سیر اندیشه کم‌وبیش به آن وابستگی دارد.

این موضوع در نخستین عبارات هر فصل مشخص شده است که بدین‌سان گونه‌یی عنوان برای فصلها تعیین می‌کند. موضوعها چنین‌اند:

۱- (ورق ۱ ب)، دربارهٔ مردمی که می‌توان آنها را صورتبینان و ظاهرجویان نامید، یعنی دربارهٔ کسانی که ظواهر پدیده‌ها را می‌بینند و به ماهیت آنها پی‌نمی‌برند[۲۴]؛ ۲- (ورق ۷ ب)، دربارهٔ طلب یعنی جستجوی راه؛ ۳- (ورق ۱۳ الف)، دربارهٔ تقسیم مردمان به سه گروه؛ ۴- تعبیر حدیث من عرف نفسه...[۲۵]؛ ۵- (ورق ۲۱ الف)، دربارهٔ طلب العلم؛ ۶- (ورق ۳۰ ب)، تفسیر حدیث من عشق وعف ثم مات مات شهیداً؛ ۷- (ورق ۴۳ ب)، دربارهٔ روح وصفات آن؛ ۸- (ورق ۵۰ ب)، دربارهٔ اهمیت قرآن؛ ۹- (ورق ۶۰ الف)، دربارهٔ کفرو دیوانگی؛ ۱۰- (ورق ۷۵)، پاسخ به‌خواهش تفسیر کردن معانی: الف) الله نورالسموات والارض، ب) المؤمن مرآت‌المؤمن.

این فصلها از لحاظ درونی به‌بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شوند که همواره با واژه‌های ای عزیز آغاز می‌گردد: مواردی دیگر نیز که با ندای پر هیجان دریغا

۲۳. البته باید تذکر بدهیم که رضا قلیخان برآن است که زبدةالحقایق عنوان واقعی تمهیدات است و پس‌از او در طرایق‌الحقایق نیز همین نظر تأیید می‌شود. رضا قلیخان دربارهٔ آثار عین‌القضاة می گوید: من‌جمله رسالهٔ‌لوایح و کتاب زبدةالحقایق که به‌تمهیدات معروف است الخ. (ریاض العارفین، ص ۱۰۷؛ درمجمع‌الفصحا، ۱، ص ۳۴۰ تقریباً چیزی نیست).

۲۴. منظور ملامت معمولی تقلید است که از ویژگیهای همهٔ تصوف در مجموع آن‌است.

۲۵. در این فصل تفسیرجالبی برندای اناالحق مشهورحلاج هست.

آغاز می‌گردند و در متن شمارهٔ آنها بسیار است، بخشهای کوچک را به قسمتهای کوچکتر تقسیم می کنند. به‌هیچ روی نمی‌توان گفت که توضیحات عین‌القضاة، روشن وبه‌آسانی‌قابل درک است. او اصطلاحات صوفیه را با مهارت به کار می‌گیرد، ونوشته‌های خود را انباشته از اقتباس بیشمار از قرآن و سخنان مشایخ گوناگون می‌سازد. نثر او با قطعات شعری آراسته شده، که برهیجان پرشکوه اثر می‌افزاید.[۲۶] حل این‌مسأله که سرایندگان این اشعار کیستند، کاری است دشوار. گاهی عین‌القضاة اشاره می کند که این اشعار را فلانی‌گفته است و در بیشتر موارد براین‌گفته‌بسنده می کندکه «آیا چنین اشعاری نشنیده‌یی؟». البته از اینجا نمی‌توان هیچگاه نتیجه‌گیری و این مسأله را حل کرد که آیا خود او اشعار را سروده است، یا نه.[۲۷] جالب است به‌شکل خود ویژه‌یی اشاره کنیم که در دو ـ سه‌جا دیده می‌شود وآن شش بیتی است که در بحر رباعی سروده شده و این قطعه نمونهٔ آن است (ورق ٤ ب):

کس راز نهان دل‌خبر نتوان کرد　　احوال دل ازکسی‌حذرنتوان کرد
کین عالم شرع را زبرنتوان کرد　　انسانی را ز خود به‌در نتوان کرد
محجوبان را بدین نظر نتوان کرد　　باخویش‌به کوی‌ماگذر نتوان کرد

از سرایندگان (یا راویانی) که عین‌القضاة شعر ازآنها شنیده است، ازاینها نام برده شده است: ابو علی سرخسی (ورق ٦ الف)، شیخ ابوالعباس قصاب (ورق ٢٠ ب)، ابوالحسن بستی (ورق ٣٧ الف)، شیخ وسیطی (ورق ٣٧ ب)، ابوعلی دقاق (ورق ٤٦ ب)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ٤٧ الف و ورق ٦٢ الف)، ابن‌داوندی (ورق ٦١ ب) ، یوسف امیری (ورق ٦٦ ب)، حسین منصور یعنی الحلاج (ورق ٧٤ ب)، خواجه محمد ابن هامویه (ورق ٧٦ ب)، غزالی[۲۸] (ورق ٨٣ ب) و شیخ مودود

۲۶. نگارنده عموماً ۱۱۶ رباعی وقطعه در این اثر یافته‌است.

۲۷. درضمن به هیچ‌روی نامحتمل نیست که این اشعار از خود او باشند. ظاهراً شعر گویی درخانوادهٔ او موروثی بوده، زیرا نیای او ابوالحسن علی‌اشعاربسیارناب عربی‌دارد که نمونهٔ آن شعری است در وصف موشان از نقاط حومهٔ همدان که السمعانی‌آن را حفظ کرده است (بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ص ۵۴۷). یاقوت نوشته است که این شعر در زندان و خطاب به مردم همدان سروده شده است (شاید هنگام رسیدگـی به‌آخرین اتهام). درهرصورت اگرنیا، طبق ویژگی زمان خویش از اشعار تازی پیروی می کرده، نواده‌اش گام قاطعی به‌سوی رباعیات خلقی‌فارسی برداشته است.

۲۸. ظاهراً، احمد غزالی.

(ورق ۸۳ ب).

همچنین از سخنان پرحکمت این مشایخ اقتباس شده است: ذوالنون (ورق ۶ الف و ورق ۹۵ الف)، فضیل (۱۰۲ ب)، الحلاج (ورقهای ۴۰ الف، ۶۳ الف، ۶۵ ب، ۷۲ ب، ۷۷ الف، ۸۴ ب، ۸۷ ب)، یحیی‌ابن معاد (ورق ۴۱ ب)، شبلی (ورقهای ۴۱ب، ۶۴ الف، ۷۰ الف، ۹۴ الف، ۹۹ ب)، سهل ابن‌عبدالله [طرطوسی] (ورق ۵۴ الف و ورق ۹۷ب)، ابوعلی ابن‌سینا (ورق ۵۰ ب و ورق ۸۵ب)، حسن‌بصری (ورق ۶۲ الف)، شیخ عبدالله انصاری (ورق ۷۱ ب)، جنید (ورق ۷۴ ب و ورق ۹۳ب)، ابوالعباس‌قصاب (ورق ۷۵ب)، ابوبکر وراق (ورق۷۷ب) ابوسعید الخراز (ibid) شیخ‌ابوبکر [؟] (ورق ۸۱ الف)، اخی ابوالفرج زنگانی (ورق ۸۲ الف)، ابوسعید میهنه‌یی (ورق ۸۴ ب)، امام ابوبکرکهتابی (ورق ۸۸ الف)، بایزید بسطامی (ورق۸۸ ب و ورق ۹۳ الف)، خواجه ابوبکر با کیلانی (ورق ۹۰ ب)، ابوبکر دقاق (ورق ۹۴ الف)، ابوالحسین نوری (ورق ۹۵ الف).

از این فهرست بخوبی روشن است که در تمهیدات، برای الحلاج و سخنان او چه جایی استثنایی اختصاص داده شده است.

باید خاطرنشان ساخت که درمیان احادیث اقتباس‌شده، یک‌حدیث‌هست که با اسناد به‌خضر رسیده است، یعنی‌به‌گونه‌یی دیگرخود عین‌القضاة آن راساخته است، زیرا استناد به‌خضر در چنین مواردی باید همواره عدم وجود اسناد را توجیه کند.[۲۹] عین‌القضاة این حدیث را باچنین واژه‌هایی به‌متن وارد کرده است (ورق ۹۳ ب):

> برنوع دیگر بشنوی که ما را در خدمت پیر از خضر علیه‌الصلوة و السلام به‌طریق سماع حاصل شده است که او را به‌طریق مشافهه از خدمت مصطفی علیه‌الصلوة والسلام حاصل‌آمده بود چون وی را خضر باشد حدیث چنین جامع وکامل بودگوش دار...

بررسی محتوای فلسفی تمهیدات از وظایف این بازنمود کوتاه نیست. هدف این بازنمود آن است که توصیف مفصلتری از این اثر بسیار جالب بکنیم و از این‌رو به‌شرح مشاهدات بسنده می‌کنیم و به‌نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازیم.

۲۹. معلوم است‌که چنین استنادی برای بیشترفقیهان ناپذیرفتنی بوده و این قبیل احادیث، احادیثی «سالم» شمرده نمی‌شوند.

۳

اهمیت تمهیدات برای تاریخ ادبیات فارسی و پیش از همه برای شعر تصوف، در رباعیات آن است. بخشی از رباعیات با نام این ویا آن شیخ وابستگی دارد، پس بهترآن است که فعلاً نام عین‌القضاة از پی دیگران بیاید. از بررسی این رباعیات در محیط ویژهٔ خود آنها و در وابستگی به‌احادیث و اقتباسهایی که از قرآن و سخنان پرحکمت فلسفی شده است، نتایج جالبی به‌دست می‌آید و امکان می‌دهد که‌نمادهای استعاری آنها کشف‌گردند و ویژگیهای به کار بردن شعر در زندگی صوفیه مشخص شوند. چهار چوب این مقاله برای چنین بررسی‌یی بسیار تنگ است؛ زیرا این بررسی، چاپ بخش بزرگی‌از متن فارسی را ایجاب می کند، که حجم مقاله را چند برابر خواهد کرد. به‌احتمال زیاد، نگارنده باید دوباره به‌همین موضوع بازگردد، زیرا مطالب فراوانی دربارهٔ رباعی فارسی گردآوری کرده است.

در پایان می‌خواهم تنها به‌یک مسأله بسیار مهم یعنی به علل واقعی قتل عین‌القضاة اشاره کنم: در نگاه نخست چنان می‌نماید که این مسأله چندان دشوار نیست. عین‌القضاة برآن شده بود که راه الحلاج را بپیماید و از این‌رو به سرنوشت سلف خود دچار شد. اما ، از سوی دیگر باید در نظر داشت که‌شرایطی که‌فعالیت عین‌القضاة در آن جریان داشت از اوضاع و احوالی که حلاج در آن به‌هلاکت رسید، بسیار متفاوت بود. حیثیت حلاج پس از قتلش اعاده‌گردید و اناالحق او در جهان صوفیه یکی ازعباراتی شد که‌بسیار به کار رفته‌است و درعین حال درآثار هریک از معاصرین عین‌القضاة (مثلاً سنایی) می‌توان مواردی یافت که با تعلیمات اساسی عین‌القضاة فرق چندانی ندارد. بازنمودن انگیزهٔ قتل او نیز چنان که منابع‌ما گرایش دارند از زورگویی و خودسری وزیر بدانند، تقریباً ناممکن است. آن‌سان که در بالا دیدیم، فرمان قتل او طبق میل خود وزیر صادر نگردیده وبرپایهٔ‌گزارش جاسوسان بوده است. پس، جاسوسان دارای دلایلی بوده‌اند که آنهارا وادار می کرده‌تاگامهایی علیه عین‌القضاة بردارند. می‌دانیم که درویشان نسبت به‌نمایندگان حکومتهای اشرافی و دینیاران[۳۰] چه روش خصومت‌آمیزی داشته‌اند. فقیهان نیز بنوبهٔ خود از

۳۰. نگارنده، مروّجان مذهب رسمی سنت از قبیل فقیهان، علماء، راویان حدیث و قارئین را در نظر دارد.

هر فرصت مناسب برای رهایی یافتن از مخالفان خویش بهره می‌جسته‌اند. محا کمهٔ درویشان که سبب آن گزارشهای فقیهان بوده است، در سده‌های دهم و یازدهم میلادی از پدیده‌های معمولی شده بود.[۳۱] تنها این وضع کار را تا اندازه‌یی آسانتر می کرد که از دیدگاه فقیهان اهل سنت، بیشتر درویشان ساده و کم‌سواد که از تحصیلات مدرسه‌یی برخوردار نبودند (چون احمد جامی) حقیر به‌نظر می‌رسیدند و درخور و شایستهٔ توجهی جدی نبودند. آوازه و محبوبیت مشایخی از ردهٔ عمومی، ظاهراً، چندان زیاد نبود و از حدود روستای زادگاهشان بندرت گامی فراتر می گذاشت. تنها درمواردی استثنایی، شیخ در زمان حیات، مریدانی از همهٔ گوشه و کنار کشور به‌سوی خود می کشانید و در بیشتر موارد آوازه‌اش پس از مرگ یعنی زمانی طنین‌انداز می‌شد که در پرتو کوشش شاگردانش، پیرامون شیخ فقید هاله‌یی از افسانه های خیالی پدید آمده بود. از این‌رو فقیهان نیز دلایل خاصی برای نگرانی نداشتند و می‌توانستند تا اندازه‌یی به‌درویشان امکان فعالیت بدهند. اما عین‌القضاة وضعی دیگر داشت. می‌دانیم که نیای او ابوالحسن علی دارای موقعیتی نیکو و قاضی همدان بود. ظاهراً این‌مقام اوبه‌پسر و سپس به‌نواده‌اش منتقل شد و تا اندازه‌یی در خانوادهٔ او موروثی گردید. آثار ادبی او نشان می‌دهد که آمادگی وی برای این فعالیت بسیار درخشان بوده است. مهارت بزرگ و استثنایی که در آوردن اقتباس از قرآن، احادیث و جز اینها به کار می‌برد، بی‌شک دلیل اثبات تحصیلات و مطالعات عالی و تسلط کامل او بر کلام اسلامی است. گذار چنین مردی به‌صفوف مخالفان، خطری بود بزرگ و می‌بایست انگیزهٔ فاجعه‌یی باشد که برای آسوده‌شدن از مزاحمت این مرد، تدبیر کردند. بدین‌سان، قتل عین‌القضاة را می‌توان همچون انتقام فقیهان همدان از برادر خواندهٔ سابق خود دانست که‌به‌صفوف دشمن پیوسته بود.

عین‌القضاة شخصیتی است نمایانگر همهٔ دوران خود. سرشت آتشین و طبع سرکش او در جستجوی راه خروج از قیاسهای مردهٔ کلام است و هنگام روبرو شدن باتصوف، بی‌درنگ متوجهٔ نتیجه‌گیریهای تندآن می‌شود. تقلیدی که چنان‌نقشی

۳۱. کافی است به پیگرد ابوسعیدابوالخیر در نیشابور (ژوکوفسکی، اسرارالتوحید ص ۸۵-۸۴) اشاره کنیم. پس از آن همین کار در مورد عبدالله انصاری (بنگرید: مقالهٔ «پیام عبدالله انصاری به‌وزیر» درهمین کتاب) انجام گرفت وسپس عطار نیز دچار آن شده بود.

بزرگ برای نمایندگان اعتدالی‌صوفیه داشت او را خرسند نمی کند و آرمان اوحلاج، شهید صوفیه می‌شود که دچار آمدن به‌سرنوشت او، برایش بزرگترین سعادت است.

آرزوی شهادت که سرتاسر کتابش را فراگرفته و عذابی که در راه نیل به شهادت کشیده است برسخنان او چنان سایه‌یی از جسارت و بیبا کی می‌اندازد، که تأثیری بزرگ برخواننده دارد. تمهیدات، سند شگفت‌انگیزی است، که نشان می‌دهد انسانی که در توفان آرمان پروسوسه‌اش فرو رفته است، تاچه‌مرزهایی‌گام می‌گذارد. تصوف ایرانی، سیمای حلاج را سیمایی مقدس کرد و ندای اناالحق او را می‌توان در هر اثر صوفیان ایرانی دید. اما در بیشتر موارد این ندا به‌فورمولی بی‌معنا تبدیل می‌گردد وژرفنای نخستین و غرور پرهیجان خود را از دست می‌دهد. عین‌القضاة این ندا را با همهٔ نیروی خود دوباره زنده ساخت و دویست سال پس از مرگ حلاج، فاجعهٔ او را با تمام جزئیاتش تکرار کرد. به‌راستی که طنین صدای او، طنین صدایی تنها بود، زیرا گمان نمی‌رود که او امیدوار بوده‌همفکران زیادی داشته باشد، که بخواهند در سرنوشت او سهیم شوند. تأثیر تمهیدات بر ادبیات جنوب غربی آسیا چندان زیاد نبوده است،[۳۲] اما رباعیاتی که در اثر او فراوان است، در سرتاسر جهان اسلام پخش‌گردید. کمتر می‌توان رساله‌یی از صوفیه یافت که یک یا دو رباعی از کتاب عین‌القضاة در آن نباشد. اهمیت کتاب تمهیدات برای ادبیات فارسی درهمین نکته است و همین نیز مرا وادار ساخته است تا نگاه خاورشناسان را در این مقاله به‌کتاب خودویژهٔ عین‌القضاة معطوف سازم.

۳۲. نگارنده تأثیر این کتاب را همچون اثری بدیعی کامل درنظر دارد و از آثاری که از آن تقلیدگردیده و شکل‌آن‌را حفظ کرده‌است، بریك اثرآگاه‌است وآن تمهیدات مسعودبك (متوفی به‌سال ۸۰۰هجری/۹۸-۱۳۹۷ میلادی)، مؤلف دیوان نورالیقین است. بنگرید:
Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 632 a
متأسفانه این تمهیدات تا روزگار ما برجای نمانده است. درخورنگرش‌است‌که مسعود‌بك را نیز به‌قتل رسانیدند (بنگرید: شرح بالا از ریو).

یکی از منظومه‌های کوچک سنایی در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی

آثار سنایی تا کنون آن‌چنان که باید و شاید بررسی ومطالعه‌نشده است. خاورشناسان معمولاً بر پایهٔ مشهورترین منظومهٔ او حدیقةالحقایق او را توصیف می کنند، اما این کتاب نیز در واقع فقط مورد بررسی کوتاه قرارگرفته و مطالعهٔ همه جانبه‌یی پیرامون آن انجام نشده است. ادبیات اروپایی دربارهٔ سنایی ناچیز است و محدود به اشاراتی کوچک در آثاری کلی پیرامون ادبیات ایران. هنوز پژوهش ویژه‌یی دربارهٔ این شاعر بسیار شایان توجه وجود ندارد.[1]

ضمناً تردیدی‌نیست که برای بررسی اشعار فارسی تصوف، مطالعهٔ آثارسنایی باید در یکی از رده‌های نخست جای‌گیرد. سنایی بنیادگذار حماسهٔ آموزشی است، و بدون او تکامل بعدی این سبک کاملاً از راهی دیگر انجام می‌گرفت. عطار وجلال‌الدین رومی جانشینان بلافصل او هستند و اگر می‌بینیم که نویسندگان تاریخ ادبیات فارسی دوست دارند این سه نام را باهم بپیوندند، کاملاً حق دارند زیرا ما در اینجا وابستگی بسیار نزدیکی راشاهده می کنیم. پیدایش افسانه‌ها و روایات خلقی را برای نخستین‌بار در منظومهٔ سنایی می‌بینیم که بهره جستن از آنها نیز در روح آیین تصوف یعنی طبق‌همان شیوه‌یی است که عطار وسپس جلال‌الدین رومی آن را به کار برده و به‌مرز کمال رسانیده‌اند. اما از یکسو این گنجینهٔ آثار خلقی را در آثارسنایی می‌بینیم، واز سویی دیگر نیز مشاهده می کنیم که نظریات فلسفی هم که تا آن زمان تنها به‌شکل پوشیده‌یی درشعر بکار رفته‌اند، برای نخستین بار به‌دست او و به‌شکل کاملاً معقولی درنظم جلوه نموده‌اند.

۱. تلاش آ. کریستنسن برای چاپ متن وترجمهٔ حدیقهٔ سنایی درسری *Bibliotheca Indica*، که متأسفانه در فصل اول بطوری ناگهانی قطع شده است، در این میان استثناء است.

حدیقه تا اندازه‌یی در کار ایرانشناسان اروپا به کارآمده، اما دیگرمنظومه های سنایی که تا روزگار ما رسیده، و بجز حدیقه شش منظومه‌اند، تنها از عنوان‌شان آگاهیم. دلیل این نیز بیشتر از آن‌رو است که آنها در دسترس بیشتر خاورشناسان نیستند، زیرا عموماً درچهار نسخهٔ‌خطی، که در ایندیا آفیس‌لیبرری هستند، تاروزگار ما رسیده‌اند و با آن که هـ. اته شرح‌آنها را آورده تا کنون کسی‌آنهارا بررسی نکرده‌است.[۲]

از این‌رو نگارنده سودمند می‌داند که در اینجا شرح کوتاه یکی از این منظومه های کوچک را که در نسخ خطی موزهٔ آسیاییست بیاورد. این‌نسخه(Nov.27) <C 1102> هم بنا بر قدمت (تاریخ نگارش ۷۰۸ هجری/۹–۱۳۰۸ میلادی) و هم از این‌رو که برای ما دارای آثار گونه‌گونی است که تقریباً در مجموعه های اروپایی دیده نمی‌شود، شایان توجهی بسیار است.

منظومهٔ سنایی موسوم است به سیرالعباد الی‌المعاد و در فهرست ایندیا آفیس دارای شمارهٔ ۹۱٤ است و جای چهارم را دارد. متأسفانه در نسخهٔ خطی ما شش ورق اول افتاده است و ضمناً یکی از صاحبان نسخهٔ خطی تلاش کرده بوده تا آن را پرسازد و به‌حدامکان ازخطی که در بخش قدیمی متن باقی مانده تقلید کند.

در نسخهٔ خطی ما ایـن منظومه از ورق ۲۶۰ ب تا ورق ۲۸٦ ب دارای ۷۳۲ بیت است و به ۲۳ فصل دارای اندازه‌های گوناگون تقسیم گردیده که ضمناً فصل سوم شامل تقریباً یک سوم منظومه است (بیت‌های ٤۸۰ تا ۷۳۲).

آغاز این منظومه بسیار غیر عادی است. شاعر بی‌هیچ‌گـونه سخن‌پردازی و نعت و تحسین، باد را که شاه سوارکاران است فرمانروای قلمرو آب و تاجهای گلهـای آتشین، مورد خطاب قـرار می‌دهد. سنایی پس از ستایش قـدرت بـاد، از او می‌خواهد که زمانی عظمت خود را از یاد ببرد و داستان اسرار آفـرینش انسان را بشنود:

یک زمان از زبان بینش مـن — گوش کـن رمز آفرینش مـن

پیشگفتار همین‌جا به‌پایان می‌رسد و شرح نیروهایی می‌آید که انسان از آن آفـریـده شده است. نخستین نیرو نفس‌نامیه است و فصل دوم در شرح آن: در صفت نفس نامیه و ترکیب حیوان (بیت ۳۰). سنایی نفس نـامیه را کـه بـه زنـدگی

2. Ethe, *Catalogue of the India Office* No 914_917, PP. 570-574

گیاهان جان بخشیده توصیف، و نطفهٔ انسان را با رشد گیاهی مقایسه می کند که مایهٔ لذت ناخود آگاه گیاه می‌گردد.

فصل سوم در نفس انسانی و آغاز ترکیب است (بیت ۵۵). سنایی جهان انسان [۳] را به‌شکل شهری افسانه‌یی توصیف می کند که از بیرون زیباست و درون آن انباشته از پلیدیها. سدبی بیکار در راه حفظ خود و تنازع بقا را آهنگ اصلی زندگی این شهرمی‌نامد و انگیزهٔ نابودی آن را نیز در همین می‌بیند، زیرا زندگی تنها درعدل و داد است:

سیرت عدل چیست آبادی / صورت مرگ چیست بیدادی
زرد چهره خزان زاسراف است / سبزجامهٔ بهار ز انصاف است
نکند جز به بیخ عدل درنگ / میخ این خیمه‌های مینا رنگ
در میان، داد راستی دارد / بیند آنکس که داد بنگارد
داد بی راست الف، دد بود / باد بی قامت الف بد بود

(بیت ۷۰ تا ۷٤)

این شهر را سه فرمانرواست: روشنایی، آتش، و تاریکی. و دو اسب در آن است — سیاه و سپید (روز و شب)، اما فرمانروایان شهر تنها در فکر سود خویش‌اند و اسبان، سواران خودرا می‌خورند. زندگی انسان در این مرحله همانند زندگی‌حیوان است. تنها نفس‌گویا او را از همجنسان پایین‌تر متمایز می کند وگاهی او را از آنها دور می‌سازد.

فصل چهارم صفت نفس عاقله (بیت ۱۰۶). دربارهٔ آن است که درمیان تاریکنای این زندگی حیوانی، پیری نورانی و راهنمایی تابناک هست که نفس عاقله است. سنایی با او به‌گفتگو می‌نشیند و پیر رسالت خود را در این جهان باز می‌گوید. سپس او به شاعر پیشنهاد می کند که باهم درکیهان به‌سفر بپردازند و همهٔ معجزات را تماشا کنند.

فصل پنجم صفت گوهر خاک و نتایج او در حیوان (بیت ۱۵۵). ترسیم آغاز راه و ورود رهروان به نخستین بخش دنیای عناصر یعنی به زمین است. سنایی تصویری می‌دهد که یادآور دوزخ دانته است — در تاریکی و ظلمات، جانوران

۳. ظاهراً در اینجا باید جهان انسان را همچون سرشت آغازین حیوانی در انسان درک کرد.

درنده و موجودات زهردار: گرگها، مارهها و کژدم ها می‌لولند. فرمانروای این بخش خوک است.

در فصل ششم صفت حرص حیوان (بیت ۱۷۱). با دقت بیشتری نقص اساسی این بخش یعنی حرص و آز که جهان جانداران را شکنجه می‌دهد، مشخص شده است. حرص به‌شکل یک افعی وحشتناک یک چشم با هفت چهره و چهار دهان نموده شده است. سنایی می‌هراسد. اما همسفرش او را آرام می‌کند و می‌گوید تنها هیبت خرد است که نیروی این افعی را از او باز می‌ستاند. مار، از راه کنار می‌رود و سنایی به راه خود ادامه می‌دهد.

فصل هفتم صفت حقددر حیوان (بیت ۱۸۳). مرحلهٔ بعدی و ویژگی حسدحیوانی به‌شکل سرزمینی نموده شده است که در آن دیوهایی که یک چشم درگردن دارند و زبانشان از دل شان بیرون آمده است زندگی می کنند.

فصل هشتم صفت طمع در حیوان (بیت ۱۸۹). تمایلی است که حیوان را می‌سوزاند. این دیار دشت سنگلاخی است که دود غلیظی آن را فراگرفته، در آن موجوداتی وحشی زندگی می کنند که پیوسته در گمراهی به‌سر می‌برند. سرآنها همه چشم و تن‌آنها همه دست است. در مرز این سرزمین دریای خروشانی است که رهروان باید از آن بگذرند. سنایی می‌ترسد. اما پیر می‌گوید که اگر احساسات حیوانی را به‌جای بگذارد، به آسانی از آن دریا خواهدگذشت.

فصل نهم صفت جوهر باد و آنچ نتایج اوست (بیت ۲۰۰). اینجا سرزمینی است که در آن موجودات بی‌خرد زندگی می کنند. همهٔ آنها در غل و زنجیراند، اما غل و زنجیر نامریی است. همهٔ آنها زحمت می کشند اما کار مشخصی ندارند. سپس سنایی دوباره دچار تردید می‌شود زیرا باید به آسمان پرواز کند اما بال وپر ندارد. اینجا نیز همسفرش مشکل را مـی‌گشاید و او همانند نمرود و شاهین‌ها به آسمان پرواز می کند.

فصل دهم[۴] صفت جوهر آب (بیت ۲۰۲). رهنورد بـه جزیرهٔ سبزی می‌رسد

۴. نگارنده تقریباً اطمینان دارد که عناوین فصلهای نهم و دهم بایستی جا به‌جاشوند. ترتیب عناصر چنین است: زمین ـ آب ـ هوا ـ آتش. در نسخهٔ خطی ما ظاهراً اشتباهی رخ داده است. با این همه، چون امکان بررسی و مقابله نیست، چنان که هست می‌ماند.

که قفلی از آتش و آب دارد. اینجا زیستگاه جادوانست که سری چابك چون سر شتر دارند وپایی ناتوان چون پای مور. جادو در برابر زر و سیم سر فرود می‌آورد و آنها را چون خدایان می‌ستاید و سپس،

فصل یازدهم صفت صورت حرص (بیت ۲۶۴). شرح نماد نازه‌یی از حرص به‌شکل سوسمار می‌آید که در حوضی سنگی زندگی می‌کند. سنایی برای آن‌که پیشتر برود باید پای برسر سوسمار نهد.

فصل دوازدهم صفت آتش وآنچ ازو زاید (بیت ۲۸۸). دوباره تصویر تیرهٔ سرزمین دیوها و ساحران نیزه بردست پدیدار می‌گردد که نیزه‌های آنها آتشین است. کوه آتشفشانی راه را بسته است و سنایی دوباره می‌رود که نومید گردد. همراهش پیشنهاد می‌کند که سنایی این کوه را ببلعد و گرنه نمی‌تواند به‌راه خود ادامه دهد.

فصل سیزدهم صفت صورت مکر (بیت ۳۱۱). در زیر کوه پرتگاه و وچاهها یی‌پنهان است که پر از دیوان و درندگانی‌است که در راه انسان دام می‌نهند. از همهٔ چاهها، ناله‌هایی حزین بگوش می‌رسند که فریب‌دهنده هستند و رهنورد را به‌سوی خویش می‌خوانند. سرانجام، تاریکی که دنیا را درکام خود فرو برده است، رفته‌رفته‌گم می‌شود و نخستین نور بامدادی درخشیدن می‌گیرد. در اینجا زمان به پایان می‌رسد و ابدیت آغاز می‌گردد.

فصل چهاردهم صفت اصحاب ادیان مختلف (بیت ۳٤۱). این‌فصل تصویری است از نمایندگان ادیان گوناگون. اینها جوانان نکویی هستند که از بینایی بی‌بهره‌اند.

فصل پانزدهم صفت ارباب تقلید (بیت ۳٤٥)،

فصل شانزدهم صفت ارباب الظن (بیت ۳٥٦)،

فصل هفدهم صفت صورت معجبان (بیت ۳٦۸) و

فصل هجدهم صفت مرایان[5] (بیت ۳۷۹). از لحاظ ویژگی نمادی بـه‌فصل چهاردهم همانندی دارند.

فصل نوزدهم صفت صورت عقل کل (بیت ٤٤۲). دربارهٔ درآمدن به سرزمین

۵. عنوان فصل را نمی‌توان درست خواند. می‌توانیم آن را قرایان یا مرایان بخوانیم.

خرد نخستین است. در اینجا در زیر این پوشش، خانقاه و مأوای درویشان جای دارد که شرح آن در فصل بیستم صفت درویشان (بیت ٤٥٦) می‌آید. سنایی آرزو می‌کند که راه در همین‌جا به‌پایان رسد، اما پیر با خشم او را پیشتر می‌برد.

فصل بیست‌ویکم صفت‌سالکان طریقت (بیت ٤٦٥). در برابر آنها دیار کسانی است که در جستجوی دانش‌اند و پیر در آنجا سنایی را ترک می‌کند، اما راه در اینجا پایان نمی‌گیرد.

فصل بیست‌ودوم صفت ارباب معرفت است (بیت ٤٧٤) که جایگاه معرفت ناب است و سرانجام،

فصل بیست‌وسوم صفت اهل رضا و توحید (بیت ٤٨٠)، هدف نهایی یعنی توحید است. یکی از باشندگان این دیار، راهی را که به سوی خود پیامبر می‌رسد، به‌سنایی می‌نماید و سخن‌پردازی او بسیار گسترده و جامع است و منظومه با آن به پایان می‌رسد. بدین‌سان این منظومه یکسره همانند کمدی الهی دانته است و حتی برخی شرحهای آن به روشنی یادآور دانته‌اند. گمان نمی‌رود کوته شدهٔ این متن بتواند تجسم کاملاً روشنی دربارهٔ این اثر برجسته به‌دست دهد، اما وظیفهٔ نگارنده تنها آن بود که نگاه خاورشناسان را به آثار سنایی، که چنین ناروا به دست فراموشی سپرده شده است، بگرداند.

رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری

شیخ نجم‌الدین کبری[1] یکی از درخشانترین چهره‌ها در میان صوفیان سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی است. او شاگرد سه استاد برجسته و آموزگار یک سلسلهٔ کامل از اندیشمندان و شاعران بزرگ، و کانونی بود که از آن رشته‌هایی به‌سوی همهٔ گوشه و کنار جهان اسلام سرچشمه می‌گرفت و در این زمینه، یادآور سلف خود در سده‌های دهم و یازدهم میلادی، شیخ ابوسعید میهنه‌یی است.

احمد[2] ابن‌عمر ابوالجناب نجم‌الدین الکبری الخیوکی الخوارزمی ملقب به الطامة الکبری (بدبختی بزرگ) یعنی عبارتی که از قرآن (سورهٔ ۷۹، آیهٔ ۳۴) گرفته شده و نیز ملقب به شیخ ولی تراش در سال ۵۴۰ هجری / ۱۱۴۵—۴۶ میلادی[3] در خوارزم در شهر خیوک[4] دید. به جهان گشود در آغاز جوانی به

۱. اطلاعات مربوط به‌او را بنگرید: ۱) سفینةالاولیاء (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۵۸۱ ‹C 521›، ورق ۱۰۶ الف)؛ ۲) خزینةالاسفیا، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ۳) جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۰؛ ۴) تاریخ گزیده، ص ۷۸۹؛ ۵) هفت اقلیم، (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ش ۶۰۳ ‹C 605›، ورق ۴۶۲)؛ ۶) مجالس العشاق، ص ۸۴؛ ۷) ریاض العارفین، ص ۱۴۳؛ ۸) آتشکده ص ۳۰۳؛ ۹) طرایق الحقایق، ص ۴۹ و ۱۴۹؛ ۱۰) مجالس المؤمنین، ص ۱۳۶؛ ۱۱) *Tabakat-i Nasiri*؛ ۱۲) Massignon, *La Passion*, No 391؛ ۱۳) Brockelmann, *GAL* Bd I, S. 440؛ ۱۴) حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ج۲، ص ۲۳۴، ۳۸۰، ۴۱۰-۴۱۱، ۴۱۸؛ ج۴، ص ۱۷۱، ۴۶۶؛ ج۵، ص ۳۴۶ و ج ۶، ص ۴۷۷؛ ۱۵) Rieu, *Catalogue*, 839a؛ ۱۶) *Pertsch*, Berlin, 14, 27؛ ۱۷) *Pertsch Gotha* که در آنجا اشاره به Sprenger, *Catalogue* آمده اما این اشاره درست نیست، زیرا نجم‌الدین کبری با شیخ دیگری به همین‌نام اشتباه شده است؛ ۱۸) Brown, *Catalogue*, pp. 323,420؛ ۱۹) Blcchet, *Catalogue*, p. 125؛ ۲۰) چند شعر در خرابات ضیاء، ج۲ ص ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۴۷، ۲۷۰؛ ۲۱) گزیدهٔ مرصادالعباد، ص ۱-۴؛ ۲۲) دولتشاه، ص ۱۳۵-۱۳۶.

۲. در مجالس‌المؤمنین، این نام شیخ محمد است، اما دیگر زندگینامه‌نویسان آن را تأیید نمی‌کنند.

۳. مجالس المؤمنین، ورق ۱۳۷ الف.

۴. بنگرید: یاقوت، معجم، ج۲، ص ۵۱۲.

جهانگردی پرداخت و در مصر با شیخ روزبهان الـوزان المصری[۵] دیدارکرد و شاگرد او شد. روزبهان دختر خود را به‌زنی بـه او داد و به‌او همچون فرزند خویش توجه کرد.[۶] نجم‌الدین پس‌از چند سال زندگی در مصر راهی تبریز شد و در آنجا زیر نظر امام ابـومنصور حفده[۷] به آموختن شرح السنة پرداخت. در تبریز با شیخ بابا فرج[۸] دیدارکرد و زیر تأثیر او یکسره ازپیروان سنت دوری‌گزید و در تعلیمات صوفیه ژرفتر شد. سپس چون به‌شیخ آگاهتری نیاز پیدا کرد که همچون بابافرج هرگونه دانشی را نفی نکند، به‌شیخ‌عمار یاسر روی آورد[۹] و او وی را نزد اسمعیل قصری[۱۰] فرستاد که از دست او خرقه گـرفت. پس از بازگشت نجم‌الدین به مصر، شیخ روزبهان دریافت که او برهمهٔ رموز صوفیه پی‌برده است و به‌او توصیه کرد که به‌زادگاهش بازگردد و این تعلیمات‌را در آنجاگسترش دهد. نجم‌الدین مصلحت او را می‌پذیرد و با زن و فرزندان به خوارزم باز می‌گردد، در آنجا خانقاهی تأسیس می‌کند و فرقهٔ درویشان کبرائیه یا ذهبیه را بنیاد می‌نهد. در میان شاگـردان او از کسانی چون مجدالدین بغدادی ـاستاد عطار، سعدالـدین حموی، باباکمال جندی، شیخ رضی‌الدین علی‌لاله، سیف الدین بـاخرزی و نجم‌الدین رازی نـام برده شده است. اشاراتی هست براین که بهاءالدین ولد پدر جلال‌الدین رومی نیز از شاگردان او بوده است.[۱۱] نجم‌الدین روز دهم جمادی الاول سال ۶۱۸ هجری برابر با سوم ژوئیهٔ ۱۲۲۱ هنگام تالان و تاراج خوارزم، به‌دست مغولان کشته‌شد. زندگینامه‌نویسان، یکدل و یک‌زبان همداستانند کـه شیخ برای نبرد با دشمن از شهر بیرون شد و هنگام دفاع از خوارزم به شهادت رسید.

شخصیت نجم‌الدین کبری همواره تـوجهٔ صوفیان را به خود گردانده و روایات وداستانهای بسیاری بانام او وابستگی دارد که‌آوردن نام آنها در این‌جا نمی‌گنجد. حاجی خلیفه[۱۲] اشاره می‌کند کـه زندگینامهٔ او در پنج فصل و زیر

۵. دربارهٔ او بنگرید: جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۰.
۶. بنگرید به‌داستان خود نجم‌الدین در جواهرالآثار و ظواهرالانوار، طرایق‌الحقایق ص ۴۸.
۷. حفده بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸ که اشتباهاً در آنجا جعد آمده‌است.
۸. دربارهٔ او بنگرید: تاریخ گزیده، ص ۷۸۸.
۹. در بارهٔ او بنگرید: جامی، نفحات الانس ص ۴۷۹.
۱۰. همانجا، ص ۴۸۰.
۱۱. بنگرید: سفینة الاولیاء.
۱۲. حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۳۴.

عنوان تحفةالفقرا به زبان فارسی هست. در موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه نسخهٔ خطی بسیار درخور نگرشی (Nov.217) <A 70s> به گویش خاوری ترکی زیر عنوان شیخ نجم‌الدین‌کبرانی شهید قیلیب شهر خوارزم نی‌خراب قیلغانی ننگ بیانی، هست که گونه‌یی رمان تاریخی است و در آن مطالب دیگر منابع با افسانه‌های شاعرانه در هم آمیخته‌اند.

سرنوشت شیخ در این رمان با سرنوشت خوارزم پیوسته و او مدافع و پشتیبان خوارزم نموده شده است. حکایت می‌شود که هنگام محاصرهٔ شهر، شیخ با کرامات خود، خوارزم را برای دشمن نامرئی می کند. حاجی‌خلیفه از هشت اثر نام می‌برد که به‌خامهٔ نجم‌الدین است و از جمله یک تفسیر که هنوز یافت نشده.[۱۳] برخی از رسالات او تا روزگار ما رسیده و در گنجینه هـای کتابهای اروپـا هست.[۱۴] رسالهٔ کوچکی به زبان فـارسی زیر عنوان فی‌آداب السالکین در موزهٔ آسیایی است (نسخهٔ خطی، Nov. 29 <B 1810> ورقهای ۲۳۹ ب ـــ ۲۴۴ الف) و در آن جزئیات مفصلی در بارهٔ جامهٔ درویشان و اهمیت‌نمادی‌آن نگاشته‌شده است. نجم‌الدین گذشته از آثاری در فلسفه و الهیات، چکامه‌هایی نیز دارد که‌در تذکره‌های گوناگون آمده است. من متن بیست‌وپنج رباعی را می‌آورم که از تذکره‌های زیر گرفته شده است:

۱ـ ریاض العارفین (ر) ۲ـ هفت اقلیم (ه)، ۳ـ آتشکده (آ)، ۴ـ مجالس‌العشاق (م)، ۵ـ تاریخ گزیده (ت گ)، ۶ـ تذکرة الشعرا (د)، ۷ـ منتخب مرصادالعباد (ای) و ۸ـ خرابات ضیاء (خ ض).

این رباعیها نمایانگـر ویژهٔ همهٔ مکتب نجم‌الدین (مجدالدین بغدادی، عطار و نجم‌الدین رازی) و دارای تکامل عالی فنی و محتوای درخشانی‌هستند. بسیار محتمل‌است که در میان این‌رباعیها برخی رباعیهایی نیز باشند که دگشت و گذارند و از این نظر یکجا کردن آنها می‌تواند سودمند باشد. نگارنده رباعی شمارهٔ ۲۳ را فعلاً از رباعیهای در گشت وگذار دیده است که درمجموعهٔ رباعیات خیام

۱۳. هنگامی که این مقاله در زیر چاپ بود، نگارنده نسخهٔ خطی این تفسیر راکه عین‌الحیوة نام دارد، در کتابخانهٔ همگانی یافت. سری نوین عربی (1.2.4)<AHC-17>No 17.

۱۴. بنگرید: Brockelmann, *GAL* و گذشته از کاتالوگهایی که دربالا ازآن نام بردیم: Ahlwardt, III, 123; III, 186 و III, 258; Flügel, *Handschriften*, Bd. III, S. 332.

نیز هست و آتشکده و ریاض‌العارفین آن را به نجم‌الدین نسبت می‌دهند.[۱۵] نگارنده مطالب فراوانی در بارهٔ زندگینامهٔ شیخ گردآوری کرده است و نوشتهٔ کنونی همچون خبر مقدماتی کوچکی برای آنها است.[۱۶]

۱ (ر) چون نیست زهر چه نیست جز باد بدست
چون هست‌بهر چه هست نقصان و شکست
پندار که هست هرچه در عالم نیست
انگارکه نیست هرچه در عالم هست

۲ (ر،م) عقل از ره تو حدیث و افسانه برد
در کوی تو ره مردم دیوانه برد
هرلحظه چو من هزار دل سوختـه را
سودای تو ازکعبه به‌بتخانه برد

۳ (ر،ای) حاشا که دلم از تو جدا خواهد شد
یا با کس دیگر آشنا خواهد شد
از مهر تو بگذرد که را دارد دوست
وزکوی تو بگذرد کجا خواهد شد

۴ (ر،م،ای) در راه طلب رسیدهٔ می‌باید
دامن ز جهان کشیدهٔ می‌باید
بینائی خویش را دوا کن زیراک
عالم همه اوست دیدهٔ می‌باید

۵ (ر) چون عشق بدل رسید دل درد کند
درد دل مرد مرد را مرد کند
در آتش عشق خود بسوزد وآنگاه
دوزخ ز برای دیگران سرد کند

۱۵. ژوکوفسکی، عمرخیام، ص ۳۴۷.
۱۶. به سبب محدود بودن مقاله، به رباعیها بسنده و از آوردن دوقطعهٔ (ر) و (خ ض) صرفنظر می‌شود. (این مطالب در بایگانی ی. ا. برتلس یافت نشد ـ ه. ت)

۶ (ر،ای) ای دیده توئی معاینه دشمن دل
پیوسته بباد بردهی خرمن دل
وز دیده بروی دلبران در نگری
وآنگاه نهی گناه برگردن دل

۷ (ر،ه،ای) زان باده نخورده‌ام که هشیار شوم
آن مست نبوده‌ام که بیدار شوم
یک جام تجلی جمال تو بس است
تا از عدم و وجود بیزار شوم

۸ (ر،آ،ای) گر طاعت خود نقش کنم بر نانی
و آن نان نهم پیش سگی بر خوانی
و آن سگ سالی گرسنه در زندانی
از ننگ برآن نان ننهد دندانی

۹ (ر،م،ای) ای دل تو بدین مفلسی و رسوائی
انصاف بده که عشق را کی شائی
عشق آتش تیزست و ترا آبی نه
خاکت بر سر که باد می پیمائی

۱۰ (ر) ای تیره شب آخر بسحر می‌نائی
غمهای منی که خود بسر می‌نائی
ای صبح گران رکاب گوئی که تو نیز
مقصود دل منی که بر می‌نائی

۱۱ (ه،ت،ک) دیویست درون من که پنهانی نیست
بر داشتن سرش بآسانی نیست
ایمانش هزار بار تلقین کردم
آن کافر را سر مسلمانی‌نیست

۱۲ (ه) یکدم دل مردانهٔ فرزانهٔ ما
خالی نشود زعشق جانانهٔ ما
آندم که شراب عاشقی در دادند
در خون جگر زدند پیمانهٔ ما

۱۳ (ه) شوخی که پریشانیء ما بر سر اوست
آشفته‌گیء اهل وفا بر سر اوست
بر هر تاری ز کاکلش بسته دلی
چون شاخ‌گلی که غنچها بر سر اوست

۱۴ (ه) زنهار مزن تو طعنه بر درویشان
هستند ایشان چنانچه هستند ایشان
خواهی که بدانی که کیانند ایشان
یکعالم مس بیار و یکجو ز ایشان

۱۵ (ه) ای روی تو ماه عالم آرای همه
وصل تو شب و روز تمنای همه
گر با دگران به زمنی وای بمن
ور با همه‌کس همچو منی وای همه

۱۶ (ه) روزی بینی مرا تو بیجان گشته
بر کالبدم خلق خروشان گشته
تو بر سر خاک من نشینی گوئی
ای کشته ترا من و پشیمان گشته

۱۷ (ه) ای وصل تو دل فروز آخر شبکی
وی هجر تو دیده دوز آخر شبکی
ای زلف تو مانند شب آخر روزی
وی روی تو همچو روز آخر شبکی

۱۸ (ه) صافی شده یکشبی غریوان گریان
بر خیز بحضرت خداوند جهان
اشکی بده آلوده و کنجر برگیر
آخر بزن آهسته و ملکی بستان

۱۹ (م) از شربت عشق تست دل مست شده
وز پای فراق تست دل پست شده
از پای فتاده‌گیر و از دست شده
این نیست شده تن و دل هست شده

۲۰ (م،ای) عمری همگی قرب و لقا کرده طلب
پیدا و نهان از من و ما کرده طلب
کار از در دل گشاد هم آخر گاه
او بین که کجا و ما کجا کرده طلب

۲۱ (آ) آن ماه رخان که اصلشان از چگلست[۱۷]
آیا که سرشت پاکشان از چه گلست
دل را ببرند و قصد جان نیز کنند
اینست بلا و گر نه ایشان چه گله است[۱۸]

۲۲ (آ) پیوسته از آن سلسله مو میترسم
زان خط خوش و تندی خو میترسم
ترسیدن هر که هست از چشم بدست
بیچاره من از چشم نیکو میترسم

۲۳ (ه) هر سبزه که در کنار جوئی رسته است
گوئی ز رخ فرشته خوئی رسته است
پا بر سر لاله‌ها بخواری ننهی
کان لاله زخاك ماهروئی رسته است

۲۴ (ه) با فاقه و فقر همنشینم کردی
بی‌مؤنس و یار و همنشینم کردی
این مرتبهٔ مقربان در تست
ایا بچه طاعت اینچنینم کردی

۲۵ (ه) ای رازق مار و مور و زاغ و بلبل
گشتند هلاك بندگان تو بگل
مشتی سگ را بهانهٔ ساختهٔ
از تست تو میکنی چه تاتار و مغل

۱۷. اصلاح شده از: چه‌کلست.
۱۸. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ۲۷۳ الف، ورق ۴ الف: چه‌کلست.

رمان دربارهٔ شیخ نجم‌الدین کبری

(شرح کوتاه)

اطلاعات مربوط به نسخهٔ خطی:

ظاهراً نسخه‌یی است یگانه و در شعبه نسخه‌های خطی انستیتوی خاورشناسی (Nov.217<A 708>) نگاهداری می‌شود؛ قطع آن ۱۱×۱۷/۵ سانتیمتر، دارای ۱۱۶ ورق و هرورق دارای ۹ سطر است. کاغذ آن سفید وبسیار زمخت وخط آن نستعلیق ویژهٔ آسیای میانه است. در ورق ۱۱۰ الف تاریخ ۱۳۰۸ هجری / ۱۸۹۰—۹۱ درج گردیده، که نشان می‌دهد رونویسی آن پس از این سال نبوده است. زبان آن ــ زبان ویژه خوارزم است و ضمناً تلاش شده که به‌زبان چغتایی نزدیک شود. رمان چنین آغاز می‌گردد:

مارا ویلار آنداغ روایت قیلورلارکم، خوارزم معدن علما و شریف فضلا توردور الخ.

اثر به چهل و چهار فصل تقسیم شده است.

متن

فصل ۱. احمدابن عمرخیوکی، شریعت را تا پایان پیمود، در سرور ولذت طریقت مشارکت کرد و خواست شراب وحدت نوشد. درخوارزم چهل پیر یافت. نزد هرچهل پیر درس خواند. اما، آنها همه بی‌خبر بودند و او امید خود را بر این که از آنها چیزی بیاموزد، از دست داد. تنها می‌توانست آنچه راکه بادلش موافق بود فرا گیرد، زیرا از دانش خود در شگفت شده بود.

راهی ایران (دیارعجم) شد، زیرا درآنجا پیری به‌نام ضمیری زندگی می کرد. اما سخنان او نیز برای وی نامفهوم بود. سپس راه بسطام در پیش گرفت و نزد شیخ احمد رفت. اما این شیخ نیز نتوانست تشنگی او را

فرو نشاند. به شهر تیران نزد شیخ حسن جامی آمد اما پس از سه ـ چهار روز از آنجانیز دلسرد شد و با یأس و حرمان راهی دیگر در پیش گرفت.

فصل ۲. (ورق ۳ ب). بدین‌سان، نزد بیست‌وپنج پیر رفت و در همه‌جا ناکام بود. با ناامیدی کامل به بغداد به‌خانقاه شیخ ابراهیم شد. هفت سال تمام چون فرزندی خلف خدمت شیخ می کرد. روزی شیخ وضو می‌ساخت و احمد ظرف آب آورد. شیخ به شستن پایش آغاز کرد. احمد آب روی پایش می‌ریخت. ناگهان شیخ حس کرد که عشق به احمد روی آورده است و دستور داد آبی را که او با آن وضو ساخته است برگیرد و بنوشد. احمد آب را نوشید و علم حال و علم قال بر او گشوده گشت. در دم، شیخ به‌او لقب نجم‌الدین داد. پس از چند روز، شیخ دوباره وضو می‌ساخت و نجم‌الدین در برابر او حوله بر دست ایستاده بود. شیخ فراموش کرده بود که آداب دفع وسواس به‌جای آرد. نجم‌الدین در دل گفت: «پیرمن اداری مستحب[1] را از یاد برد». شیخ افکار او را خواند، او را ملامت کرد و به بسطام نزد شیخ اسمعیل فرستاد تا در آنجا ادب بیاموزد.

نجم‌الدین همینکه به‌آنجا رسید آگاه شد که شیخ برای وضو از خانقاه بیرون شده و کنار حوض رفته است. نجم‌الدین نیز کنار حوض می‌رود و می‌بیند در اطراف آن چند مرد ایستاده‌اند و آب حوض بسیار پایین است. او در حالی که بر دانش شریعت خود غره شده بود، پیش خود فکر کرد: در این حوض هیچ شیخی وضو نمی‌سازد زیرا این وضو باطل است. شیخ افکار او را می‌خواند و آب بر او می‌پاشد که ضمناً قطره‌یی بر زبانش می‌افتد. نجم‌الدین از هوش می‌رود و روز محشر را می‌بیند. ملایک محکومین را شکنجه می کنند. یکی از محکومان رامی‌خواهند به ملک دوزخ بسپارند، اما او فریاد می کشد: «دست از من بدارید، پیرمن شیخ اسمعیل است!». ملایک از او کنار می‌روند و نجم‌الدین در شگفت می‌شود.

۱. در نسخهٔ خطی مستجب آمده است که به‌هیچ‌روی گمان نمی‌رود درست باشد.

فصل ۰۳ (ورق ۷ب). این کار دوباره تکرار می‌شود. یکی از ملایک به سوی نجم‌الدین می‌آید و می‌خواهد او را به سوی ترازو ببرد. نجم‌الدین خود را مرید شیخ اسمعیل می‌نامد و ملک او را به زیر لوای شیخ می‌فرستد.

نجم‌الدین در آنجا می‌بیند که در زیر این لوا یکصد و هشتاد لوای دیگر نیز هست که هریک از آنها از آن شیخی کامل است.

نجم‌الدین به هوش می‌آید و نمی‌داند به شیخ چه بگوید، شیخ برصورت او سیلی می‌نوازد و نجم‌الدین دوباره از هوش می‌رود. این بار او قدرت و عظمت شیخ راشاهده می‌کند و می‌بیند که شیخ در بهشت با موجودات روحی نشسته است.

به هوش می‌آید. شیخ وضو را انجام داده و به‌نماز ایستاده است. پس از پایان نماز، نجم‌الدین به‌پایش می‌افتد و مریدش می‌شود. پس از هفت روز شیخ لقب کبری به‌نجم‌الدین می‌دهد. سپس او را نزد شیخ ابراهیم می‌فرستد و می‌گوید: «اگر او مریدانی همچون مس نزد ما می‌فرستد ما آنها را به زر بدل می کنیم. اگر دلهای آنها همچون سنگ سخت باشد ما آنها را چون موم نرم می‌گردانیم». نجم‌الدین راهی بغداد می‌شود.

فصل ۰٤ (ورق ۹ ب). درسرراه او، چهار پیر می‌زیستند: شیخ اسمعیل حلبی، شیخ اسمعیل کوفی، شیخ اسمعیل رومی و شیخ اسمعیل بغدادی. او از همهٔ آنها می‌گذرد و مهمان روزبهان مصری می‌شود و سپس نزد شیخ ابراهیم می‌آید و به او می‌گوید که نزد شیخ اسمعیل چه بر او رفته است. او نجم‌الدین را به خوارزم می‌فرستد و دستور می‌دهد که در آنجا سلسلهٔ تازه‌یی بنیاد گذارد.

فصل ۰٥ (ورق ۱۰ ب). در بغداد پیر زنی می‌زیست و پسری داشت به‌نام عبدالرحمن. پسر شب هنگام خوابی دید و از مادرش خواست که آنرا تعبیر کند. او خواب دیده بود که مناره‌یی‌می‌بیند و می‌خواهد برفراز آن شود و همهٔ مردمی که گرداگردش هستند نیز می‌خواهند که او برفراز مناره رود، اما او نمی‌تواند. مردی شبیه به قلندر او را بر می‌گیرد و بالای مناره می‌گذارد. مادر به فرزندش توضیح می‌دهد

که درویشی او را در رسیدن به مقامی بزرگ یاری خواهد رساند. پیر زن پسرش را می‌فرستند تا اینَ درویش را بیابد. پسر راه گم می کند وگریان می‌شود و نمی‌داند چگونه به مقصود رسد.

فصل ۶. (ورق ۱۰ ب). نجم‌الدین در خوارزم سلسله بنیاد می‌نهد و پر آوازه می گردد. از هر سو مریدانی نزد او می‌آیند.

فصل ۷. (ورق ۱۱ الف). عبدالرحمن هفت سال سرگردان است وسرانجام وصف نجم‌الدین می‌شنود و به‌خوارزم می‌آید. همینکه او را می‌بیند، اطمینان می‌یابد که این همان درویش و قلندری است که در خواب دیده است. نجم‌الدین او را می‌پذیرد و به‌او لقب مجدالدین می‌دهد. پس از هفت روز به‌او دستور می‌دهد که شیخی مستقل باشد.

فصل ۸. (ورق ۱۲ الف). روزی مجدالدین در کوچه، داماد امیر را می‌بیند. او اسپ خود را تازانید و شیخ را از پای انداخت. شیخ درخشم شد وگفت: «ای نادان، چه دیار وامانده وچه امیر تهی‌مغزی که دخترش را به‌این ابله داده است!» سپس از جای برمی‌خیزد و می‌رود. داماد امیر در غضب می‌شود و اندیشهٔ کین‌توزی بر وی راه می‌یابد. پس از چند روز در حال مستی در کوچه ناگهان با شیخ روبرو می‌شود. همچون پلنگ بر شیخ می‌تازد وسر او را با شمشیر می‌زند. مریدان در دهشت فرو می‌روند. در این دم اسب در زیر پای او دیوانه می‌شود، سوارش را بر زمین می کوبد و می کشد. امیر با عزت و احترام شیخ را بـه‌خاک می‌سپارد، خیرات می کند و خرسند است از این که از شر دامادش خلاصی یافته‌است.

فصل ۹. (ورق ۱۳ ب). عبداله پسر خلیفهٔ بغداد استاد بـزرگی در بازی شطرنج است. او حتی با بازی شطرنج، کشورها را مسخر می کند. وی به خوارزم نزد سلطان محمود یکی ازپسران اتسز مـی‌آید و پیشنهاد می کند که بر سر کشورش بـا او شطرنج ببازد. محمود می‌پذیرد. اما چون خودش بازی نمی‌داند، نجم‌الدیـن باید به‌جای او بازی کند. نجم‌الدین دوبار برنده می‌شود و به‌پسر خلیفه پیشنهاد می کند که دست سوم را نیز بازی کنند. پسر خلیفه از شرم از بازی خودداری

می کند و مرید شیخ می‌شود. نجم‌الدین به‌پسر مرید دستور می‌دهد که آب برای خانقاه بکشد.

فصل ۰۱۰ (ورق ۱۶ الف). سلطان بیمار می‌شود و پزشکان نمی‌توانند به او یاری کنند. خلیفه این خبر می‌شنود و برآن می‌شود پزشک حاذق خود را نزد او بفرستد. پزشک راه می‌افتد و یگانه پسرش را نیز با خود می‌برد. زیبایی و جمال این پسر مردم خوارزم را مفتون می کند. پدر از چشم بد می‌ترسد و پسرش را به نجم‌الدین می‌سپارد. روزی هنگامی که به‌دیدن پسرش می‌رود می‌بیند که او در جامه‌یی ژنده و پاره، به آب کشیدن مشغول است. شیخ راسلامت می کند و می‌گوید این را خدمتگاران نیز می‌توانستند بکنند. نجم‌الدین پاسخ می‌دهد: «بیمار خودش باید دارو بخورد، دیگری نمی‌تواند این کار به‌جای وی کند». پزشک به‌خوارزم می کوچد. نجم‌الدین به‌پسر پزشک لقب جمیل‌الدین می‌دهد.

فصل ۰۱۱ (ورق ۱۹ ب). شاهزاده عبداله، شیخ شده است و لقب مجدالدین به او می‌دهند. نجم‌الدین به‌او دستور می‌دهد که سلسلهٔ خود را بنیاد گذارد. خلیفه هرسال دویست دینار زر برای او می‌فرستد.

فصل ۰۱۲ (ورق ۲۰ ب). سخنان معروف مجدالدین دربارهٔ رودخانه و بیضهٔ بط. همان روایت معمولی،[۲] اما مجدالدین می‌افزاید: «اگر پیرمن

۲. شرح مفصل، طبق روایت نفحات‌الانس (چاپ سنگی صفحهٔ ۳۳۷):
روزی شیخ مجدالدین با جمعی از درویشان نشسته بود. سکری به وی غالب‌شد. گفت ما بیضهٔ بط بودیم بر کنار دریا و شیخ نجم‌الدین مرغی بود. بال تربیت‌بر سر ما فرودآورد تا از بیضه بیرون‌آمدیم. ماچون بچهٔ بط بودیم، در دریا رفتیم و شیخ بر کنار بماند. شیخ‌نجم‌الدین به‌نور کرامت آنرا دانست. بر زبان ایشان گذاشت که در دریا میر! شیخ‌مجدالدین او را شنید، ترسید، پیش شیخ سعدالدین حموی‌آمد و تضرع بسیار کرد که روزی که حضرت شیخ را وقت خوش بود، مرا خبر کن تا به‌حضرت آیم وعذری بخواهم. وقتی شیخ را در سماع حال خوش شد، شیخ‌سعدالدین، شیخ‌مجدالدین‌راخبر کرد. شیخ‌مجدالدین‌پای برهنه کرده‌بیامد وطشتی پرآتش کرد و برسر نهاد وبه‌جای کفشگاه بایستاد و شیخ به وی‌نظر کرد. فرمودکه چون به‌طریق درویشان‌عذرسخن پریشان می‌خواهی، ایمان ودین به‌سلامت‌بروی،
←

برای من این را می‌خواهد، بگذار مغول‌ها (قالمیق‌ها) سر او را بزنند». آنها آشتی می کنند، اما نجم‌الدین می‌گوید: «تو از ایمان خود دفاع می کنی اما سرمن و سرتو برباد است».

فصل ۱۳. (ورق ۲۲ الف). سخن‌چین به امیر خبر می‌دهد که گویا دخترش با مجدالدین ارتباط دارد. شرح ماجرای این دختر می‌آید. روزی نجم‌الدین اورا می‌بیند و او صاحب حال وقال می‌گردد. از آن‌روز دخترک با شیخ مجدالدین دوستی می کند.[۳] روزی دیگر شیخ نزد او آمد، پدر بر این امر آگاه شد و فرمان داد گردنش بزنند و اورا به‌آب بیاندازند. سپس او دخترش‌را نیز می کشد و به سخن‌چین‌لقب بیگلربیگی می‌دهد.

فصل ۱۴. (ورق ۲۴ ب). شرح خوارزم و مدرسهٔ آن.

فصل ۱۵. (ورق ۲۷ ب). برتری‌های خوارزم. سه علتی که باعث

→ اما سرت برود و در دریا میری و ما نیز در سر تو شویم و سرهای سرداران وملك خوارزم در سر تو شود وعالم خراب گردد. شیخ مجدالدین در قدم شیخ افتاد و به اندك فرصتی سخن شیخ به‌ظهور آمد. شیخ‌مجدالدین در خوارزم وعظ می‌گفت و مادر سلطان محمد عورتی بود بغایت جمیله. به وعظ شیخ مجدالدین می‌آمد و گاه‌گاه به زیارت او می‌رفت. مدعیان فرصت جستند تا شبی که سلطان محمد بغایت مست بود، عرضه داشتندکه‌مادر تو به مذهب امام‌ابوحنیفه به نکاح شیخ مجدالدین درآمده‌است. سلطان رنجه شد، فرمودکه شیخ‌را در دجله اندازند. انداختند، خبر به شیخ‌نجم‌الدین رسید، متغیر گشت و گفت: اناالله و اناالیه راجعون، فرزند مجدالدین را در آب انداختند و مرد. پس سر به‌سجده‌نهاد و زمانی نیك در سجده بود، پس سر از سجده برآورد وگفت از حضرت عزت در خواستم تا بـه‌خونبهای فرزندم ملك از سلطان محمد بازستاند. اجابت فرموده، سلطان را از آن‌خبر دادند. بغایت پشیمان‌شد. پیاده به‌حضرت شیخ‌آمد و طشتی پر زر بیاورد و شمشیر وکفن برسرآن نهاده و سر برهنه‌کرده ایستاد و گفت اگر دیت می‌باید اینك زر و اگر قصاص می‌کنید اینك شمشیر و سر. شیخ در جواب فرمود: کان‌ذالك فی‌الکتاب مسطوراً، دیت او از جملهٔ ملك توست و سر تو برود و سر بسی‌خلق وما نیز درسرشما شویم. سلطان محمدنومید بازگشت وعنقریب چنگیزخان خروج کرد و رفت آنچه رفت.

۳. ظاهراً در اینجا اشتباهی رخ داده است.

نابودی خوارزم شد: ۱) سلطان، جمیل‌خان را ناروا می کشد. ۲) ابن حاجب خردمند طوسی را ناسزا می‌گوید. ۳) سلطان محمد به‌جنگ با چنگیزخان آغاز می کند.

فصل ۱۶. (ورق ۲۹ ب). روایت دیگری از معراج. محمد «ص» همهٔ زمین را تاریک می‌بیند و تنها خوارزم همچون سکه‌یی زرین می‌درخشد.

فصل ۱۷. (ورق ۳۱ الف). سلطان از خردمندان می‌پرسد که چگونه می‌توان باعث به‌وجود آمدن مردی مقدس شد. خردمندان پاسخ می‌دهند که نطفهٔ مرد مقدس باید در لیلةالقدر بسته شود. سلطان دراین شب به‌دیدار همسر می‌رود. حاجب او نیز که این را شنیده است در همین شب از سلطان تقلید می کند. پس‌از نه ماه و نه روز برای هردوی آنها پسرانی به‌دنیا می‌آیند:

پسر حاجب عبدالجناب است و پسر سلطان — ابراهیم. سلطان سه پسر دیگر نیز دارد، یکی از آنها جلال‌الدین حکمران هند است، دیگری اسمعیل حکمران هرات و سومی غیاث‌الدین همواره در رکاب پدر.

فصل ۱۸. (ورق ۳٤ الف). هفت سال سپری می‌شود. هر دو پسر یعنی عبدالجناب وابراهیم را نزدیک ملا به‌مکتب می‌دهند. معلوم‌می‌شود که‌عبدالجناب قادر است بی‌درنگ دشوارترین‌سوره‌ها را تفسیر کند. او پس‌از بحث باعلما لقب ابوالفیض و محی‌الدین می‌گیرد ومدرس مدرسهٔ معدن علم می‌گردد.

فصل ۱۹. (ورق ۳٦ ب). شرح رسوم آن روزگار: مؤلف پس ازنگارش کتاب‌آنرا برای مشاهده به‌مجتهدان خوارزم‌می‌دهد ومجتهدان مهر خود را روی کتاب می‌گذارند.

فصل ۲۰. (ورق ۳۷ الف). یکی از علمای طوس که خود را علامهٔزمین می‌شمارد، کتابی می‌نویسد و مهر مجتهدان بخارا را دریافت می کند. سپس به‌سمرقند نزد دانشمندی به‌نام صاحب هدایه می‌رود. او با وی در بارهٔ ابوالجناب سخن می‌گوید و عالم بر آن می‌شود که نزد او به‌خوارزم رود. ابوالجناب ابن حاجب را در میان حوض، هنگام مطالعهٔ مواعظ هفتادهزار ملا، می‌بیند. کتاب خود را نشان می‌دهد و

او کتاب را برسینه می‌گذارد و می‌گوید: «تو نه سال عمرت را تلف کردی!» و سپس کتاب را به‌آب می‌اندازد. دانشمند، دلیل اینکار می‌پرسد. او پاسخ می‌دهد که اتفاقی و تصادفی بوده است. دانشمند ناله می‌کند و گریان می‌شود. ابن‌حاجب به‌ملاها دستور می‌دهد که‌قلم بردارند و همین کتاب را منتها بهتر از آن به‌آنها املا می‌کند. خردمند طوسی شرم می‌کند و می‌گوید: «بهتراست کتاب خودم را به‌من باز گردانید». ابن‌حاجب کتاب را از آب بیرون می‌کشد و معلوم می‌شود که آسیبی ندیده است.

دانشمند نفرتی عجیب بر شیخ پیدا می‌کند و تصمیم به نابودی خوارزم می‌گیرد. او با رمل به‌استخاره می‌پردازد و کشف می‌کند که در سرزمین چین و ماچین چنگیز زندگی می‌کند. نزد چنگیز می‌رود و به‌او خبر می‌دهد که طبق استخاره، سرنوشت چنین است که چنگیز بغداد و خوارزم را بگیرد. سپس‌او ماجرای کتاب خودرا شرح می‌دهد و می‌گوید که خواهان قصاص از دشمن است.

فصل ۲۱. (ورق ٤٨ الف). شرح این که چگونه نجم‌الدین یک بچهٔ یهودی را مسلمان کرد، نام وی را جمیل‌الدین گذاشت و برخی او را جمیل‌جان می‌نامیدند.

فصل ۲۲. (ورق ٤٩ ب). پیرزنی نجم‌الدین را به باغ خود دعوت می‌کند. پیرزن خواب دیده است که باید در همین باغ خونش ریخته شود. از آن پس نجم‌الدین غالباً به‌این باغ می‌رود.

فصل ۲۳. (ورق ٥٠ الف). هنگامی که سلطان محمود[٤] به‌لشکر کشی می‌رفت، پسرش اسمعیل برای مدتی کوتاه جانشین او می‌شد و با عدل و داد حکومت می‌کرد. روزی اسمعیل در مجلس خود، نجم‌الدین را ستود. آن وقت یکی از دشمنان شیخ برخاست و تهمت زد که شیخ — اوغلان‌باز است. شاهزاده فرمان می‌دهد که خانهٔ نجم‌الدین را جستجو کنند. سخن‌چین، جمیل‌جان را به‌عنوان شاهد می‌آورد.

۴. در نسخهٔ خطیِ محمود آمده است.

شاهزاده جمیل‌جان را می‌کشند، جسدش را به‌آب می‌اندازد، و به‌فرمان او خانقاه را به‌آتش می‌کشند.

نجم‌الدین در این زمان در باغ بیرزن بود. همینکه بر مصیبت آگاه شد، کنار رودخانه رفت. ناگهان از زیر آب سردهٔ جمیل بالا آمد. در یک دست سرخود را نگاهداشته بود و در دست دیگرش کوزه‌یی آب برای وضو داشت. نجم‌الدین او را به‌باغ می‌برد و در آنجا به‌خاک می‌سپرد. شاهزاده از کردار خود پشیمان است، نزد نجم‌الدین می‌رود تا تقاضای بخشش کند. او پاسخ می‌دهد: «سرتو خونبهای مرگ جمیل خواهد شد». سپس او نام شهرهایی را می‌آورد که قربانی مصیبت خواهندگردید. هنگامی که او در شمارش شهرها به‌بغداد می‌رسد، یکی از مریدان از دهشت نعره می‌کشد و او به‌شمارش‌شهرها پایان‌می‌دهد. وی تأسف می‌خورد از این که این همه شهرها را به دست خرابی سپرده است، اما دیگر دیر است. سوارانی به‌بسطام می‌فرستدکه‌نزد پیراسمعیل بروند و خواهش کنند که اثر نفرین او را باطل کند اما پیر مرده بود و سواران به‌او نرسیدند.

فصل ۲۴. (ورق ٥٤ ب). شرح‌ممالک محروسهٔ سلطان‌محمد.

فصل ۲۵. (ورق ٥٧ ب). مبارزهٔ چنگیز با محمد. چنگیز در جامهٔ سفیران نزد محمد می‌آید و پس از دیدن قدرت او به‌محمد می‌گوید که او چنگیز است و پیشنهاد می کند که همهٔ کشورها را تا دریای چین تقسیم کنند و پیمان صلح ببندند.

فصل ۲۶. (ورق ٦٠ الف). سرداری به نام عبداله سگزاد چنگیز را در قبال این پیمان ملامت می کند. چنگیز دیوانه می‌شود و دستور می‌دهد که او را پنج‌هزار تازیانه بزنند. هنگامی که سردار از هوش می‌رود او را همچون مرده‌یی می‌اندازند، اما او به‌هوش می‌آید و به‌نزد محمد می‌گریزد.

فصل ۲۷. (ورق ٦٢ ب) . دوست چنگیز به سفر می‌رود و به‌عبداله سگزاد می‌رسد و او وی را نزد خود می‌پذیرد.

فصل ۲۸. (ورق ٦٤ الف). غیورخان حاکم تا شکنت[5] نیز مهمان عبداله می‌شود. در حضور او دوست چنگیز با عبداله مجادله می‌کند و عبداله او را می‌کشد. آنها به‌محمد توضیح می‌دهند که گویا دوست چنگیز جاسوس بوده و جامهٔ بازرگانان برتن داشته است. خبر این قتل به‌چنگیز می‌رسد او در خشم می‌شود و سپاه را مأمور دستگیری عبداله می‌کند. سپاه محمد از عبداله دفاع می‌کنند. چنگیز سفیرانی نزد سلطان می‌فرستد و می‌خواهد که عبداله را به‌او سپارند. دانشمند طوسی پیش‌بینی می‌کند که پیروزی با چنگیز همراه است و چنگیز سپاه را آماده می‌کند.

فصل ۲۹. (ورق ۷۰ الف). لشکرکشی چنگیز آغاز می‌شود. هلاگو و دانشمند طوسی نیز همراه او هستند و در عین‌حال دانشمند کشف کرده است که تسخیر خوارزم تنها به‌دست هلاگو میسر است. چنگیز هلاگو را پیشاپیش می‌فرستد که پیش‌بینی طوسی را عملی سازد.

فصل ۳۰. (ورق ۷۱ الف). شکست سلطان محمد و کامیابی‌های تازهٔ چنگیز.

فصل ۳۱. (ورق ۷٤ ب). تصرف تاشکنت و فرار بعدی سلطان.

فصل ۳۲. (ورق ۷٦ الف). چنگیز نمی‌تواند سمرقند را تصرف کند و عازم بخارا می‌شود. پیروزی‌های تازه و پراکنده شدن‌سپاه محمد.

فصل ۳۳. (ورق ۷٦ ب). چنگیز هلاگو را به‌خوارزم می‌فرستد و خود به‌سوی مرو می‌رود و پس از نبرد به‌سوی بغداد پیشروی می‌کند.

فصل ۳٤. (ورق ۷۹ ب). هلاگو شامگاه خوارزم را محاصره می‌کند و می‌گوید: «بامداد ما شهر را تصرف خواهیم کرد». اما بامدادان خوارزم ناپدید شده بود. تنها،صدای مردم‌و دامها بگوش‌می‌رسید و این‌از کرامات نجم‌الدین بود. دانشمند طوسی می‌گوید که تنها مردی خوارزمی می‌تواند خوارزم را ببیند. سپاهیان درساحل رودخانه مردی ماهیگیر

۵. تاشکنت به‌کسرکاف همان است که‌آن را به‌غلط تاشکند تلفظ می‌کنند و زبانهای چغتایی و ازبکی امروز و نیز در زمان چغتایی تاشکنت است.ـ م.

را می‌گیرند. او از مغولان می‌ترسد و می‌گوید که ازمردم کرخ است، اما سرانجام اعتراف می کند که خوارزمی است. طوسی او را نزد نجم‌الدین می‌فرستد و از او می‌خواهد که دژ را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد که او نمی‌تواند برود. هلاگو به او اجازه می‌دهد که با خانواده‌اش خوارزم را ترک کند. شیخ پاسخ می‌دهد: «من بهترین روزهای زندگی‌ام را در اینجا بوده‌ام و ترک شهر هنگام مصیبت برای من پستی و خواری است.» طوسی به هلاگو توصیه می کند که اسپان را برعکس زین کنند و از پس به‌سوی شهر بروند. هلاگو همین کار را می کند.

فصل ۳۵. (ورق ۸۰ الف). جاسوسان به سلطان خبر می‌دهند که نجم‌الدین با دشمنان به مذاکره مشغول است. سلطان در غضب می‌شود و به شیخ فرمان می‌دهد که هرگونه تماسی را با دشمن قطع کند. سپس او به منجمان دستور می‌دهد که بفهمند مغولان به‌چه کاری مشغولند. آنها پاسخ می‌دهند که زین آنها رو به سوی چین است. محمد می‌خواهد از شهر بیرون برود اما شیخ در کنار دروازه نشسته، پاهایش را دراز کرده و راه را بسته است. سلطان می‌خواهد که شیخ پایش را ورچیند. در این دم نجم‌الدین می‌بیند که خضر در پیشاپیش لشکر مغول در حرکت است و از او می‌پرسد که در آنجا چه می کند. خضر پاسخ می‌دهد که او نگهبان و نگهدار شیخ است.

فصل ۳۶. (ورق ۸۶ ب). شیخ پاهایش را ورمی‌چیند و خوارزم بی‌درنگ نمایان می‌گردد. نجم‌الدین از شهر بیرون رفت. پسرهلاگو به‌سوی او تاخت و سرش را با شمشیر زد. نجم‌الدین با یکدست سر خود راگرفت و با دست دیگر سر قاتل خویش و عازم باغ پیرزن شد و در آنجا مرد. مادهٔ تاریخ مرگ او شاه شهدا است.[۶]

فصل ۳۷. (ورق ۸۷ب). همراهان نمی‌توانند زلف پسرهلاگو را از دست شیخ بیرون بیاورند. طوسی می‌گوید یگانه راه نجات آن است که این

۶. مطابق است با سال ۶۱۶ هجری/۲۰-۱۲۱۹ میلادی.

جوان اسلام آورد. جوان کلمهٔ شهادت برزبان می‌آورد و مسلمان می‌گردد. در این هنگام شیخ به‌سخن می‌آید و می‌گوید: «بدانید و آگاه باشید که من او را به جنت می‌برم، زیرا او به من افتخاری بزرگ بخشیده است.» در دم هر دو ناپدید شدند. هلاگو با خشم به‌قتل و غارت درخوارزم می‌پردازد. طوسی هفتاد هزار ملارا می کشد. مناره‌ها ویران می‌شوند اما طوسی هنوز خرسند نشده است زیرا ابن‌حاجب رانیافته‌اند.

فصل ۳۸. (ورق ۸۹ ب). ابن‌حاجب درخانهٔ پیرزنی پنهان است. او می‌خواهد که به وی یاغاچ، کوزه‌یی شیر، کوزه‌یی آب و دو تغار بدهند. او حوله‌یی را میان دو دیوارخانه می‌آویزد یک‌پا را به‌شیر و پای دیگر را بر آب می‌نهد.

فصل ۳۹. (ورق ۹۱ الف). هلاگو طوسی را ملامت می کند. او رمل می‌اندازد و می‌فهمد که ابن حاجب میان زمین و آسمان است، یک‌پا بر دریای شیر دارد و پای دیگر بر دریای آب. هلاگو از شنیدن این خبر در خشم‌می‌شود. داستان کژدم ها آغاز می‌گردد. حقیقت را از پیرزن می‌فهمد. ابن‌حاجب خانهٔ او را ترک می کند اما نامرئی می‌ماند. در اینجا شرح داستانی از خدا می‌آید. ابن‌حاجب را می‌یابند و می کشند.

فصل ۴۰. (ورق ۹۷ ب). هلاگو به پیشواز پدر می‌شتابد.

فصل ۴۱. (ورق ۹۹ الف). چنگیز با سلطان محمد رویارو می‌شود. چنگیز باز می‌گردد.

فصل ۴۲. (ورق ۱۰۳ الف). مرگ هلاگو و فرار مغولان.

فصل ۴۳. (ورق ۱۰۴ ب). یافتن جسد هلاگو و اسلام آوردن قراخان.

فصل ۴۴. (ورق ۱۰۵ ب). مرگ اوگدی‌خان و نشستن امیرتیمور برتخت سلطنت.

پایان.

رباعیات شیخ نجم‌الدین بغدادی

ترتیب دهندگان گلچینها و تذکره‌های شعر فارسی، بیشتر رباعیات فارسی را از مشایخ نامی گوناگون می‌دانند. گویا رسم آرایش مجالس با شعر، در خراسان را شیخ ابوسعید ابوالخیر آورده و سپس در سرتاسر ایران گسترش یافته است. از یکسو، مشایخ می کوشیدند بویژه دشوارترین مواد آبین خود را در شعر خلاصه کنند، تا این که درک آن را برای شنوندگان خود آسانتر گردانند و در عین‌حال، هم بر احساس (با شکل آهنگ‌دار بدیعی) وهم برخرد و اندیشه، تأثیر کنند وازسویی دیگر خواندن اشعار به وسیلهٔ قوالان ویژه، نیل به حال راکه هدف نهایی ذکر عمومی است، آسانتر و سریعتر می کرده است.[1]

از این‌رو، جای تردیدی نیست که شیخ نه‌تنها اشعار دیگران را می‌آورده، بل هنگامی که موارد مشخص و صریحی ایجاب می کرده، خود او نیز شعر می‌گفته است. اما در بیشتر موارد ما امکان نداریم معین کنیم که آیا واقعاً این رباعی که به‌شخص‌معینی‌نسبت داده می‌شود از او باشد. در میان این رباعیها، رباعیهای فراوانی نیز هست که درگشت و گذارند و تقریباً در همهٔ مجموعه‌های نسبتاً بزرگ دیده می‌شوند.[2] ما هیچ معیار استواری (متن، سبک، زبان) برای تفاوت‌گذاشتن میان سرایندگان جداگانه نداریم‌و یافتن‌چنین‌معیاری نیز فعلا ناممکن‌است. در عین‌حال، کاربررسی‌و مطالعه رباعیات فارسی‌باید ادامه یابد و یگانه راه آن، همانا چاپ هرچه بیشتر این رباعیات است. بررسی و مقابلهٔ متون چاپ‌شده امکان می‌دهد که مطالب بسیاری روشن شوند و باگذشت زمان خواهیم توانست که از گردآوردن مطالب به دسته‌بندی آن بگذریم. نگارنده با پیروی از نظریات پیش‌گفته، در این بخش متن چند رباعی از شیخ مجدالدین بغدادی را که شخصیت او در تکامل تصوف در سدهٔ

۱. بنگرید: پیشین، لحظات اصلی در تکامل شعر تصوف.
۲. مقابله شود با: ژوکوفسکی؛ عمرخیام.

سیزدهم میلادی تأثیر بزرگی داشته است،[۳] می‌آورم. او که شاگرد شیخ نامی نجم‌الدین کبری[۴] و پیر عطار بود، در آسیای میانه و شمال ایران آوازهٔ فراوانی داشت. مثل همیشه، افسانه و داستان، زندگینامهٔ واقعی او را پوشانیده و تعیین ویژگیهای اساسی آن در حال‌حاضر بسیار دشوار است. از همهٔ داستانهایی که بانام او وابستگی دارد بیش‌از همه داستان کدورت بین او و پیر شهرت دارد و این کدورت، هلاکت فاجعه‌آمیز مجدالدین بغدادی را به‌دست خوارزمشاه در پی داشت. در افسانه، سقوط خوارزم پی‌آمد نفرین نجم‌الدین است که از قتل فرزند خود خشمگین شده بود. براون این افسانه را در خطوطی کلی خلاصه کرده است[۵] و از این رو ما آن را در اینجا تکرار نمی کنیم، بیشتر منابع با درنظر گرفتن نسبت او، وی را بغدادی می‌پندارند، اما حمدالله قزوینی و پس‌از او تنی چند دیگر او را از محلی به نام بغدادک در خوارزم می‌دانند که دور از برخی احتمالات نیست. در داستان، او و مادرش پزشکان حاذقی بوده‌اند که خلیفهٔ بغداد آنها را به خواهش خوارزمشاه از بغداد به‌خوارزم فرستاده بود.[۶] مجدالدین درآن زمان هژده سال داشته و جوانی بسیار زیبا بوده است. او در خوارزم با نجم‌الدین دیدار کرد واز مریدان وی‌شد. شیخ او را موظف کرد که مستراح خانقاه را پاک کند. مادر، چنین کاری را برای پسرش خوار می‌شمرد و از شیخ خواهش کرد که به‌جای او ده غلام ترک از وی برای این کار بپذیرد. شیخ پاسخ داد:

۳. دربارهٔ او بنگرید: ۱) بارتولد، ترکستان، ص۴۰۳-۴۰۵ (متون بسیار پراهمیت)؛ ۲) Browne, *Literary history*. vol II P. 494؛ ۳) Rieu, *Catalogue*, P.1164؛ ۴) *Beale*, P.165؛ ۵) سفینةالاولیاء، ص ۱۰۵؛ ۶) خزینةالاصفیاء، ج۲، ص ۲۵۷؛ ۷) جامی، نفحات‌الانس، ص ۴۸۷؛ ۸) تاریخ گزیده، ص ۷۸۸؛ ۹) هفت اقلیم، نسخهٔ موزهٔ آسیایی، ۶۰۳ (C 605)، ورق ۳۶۳ ب؛ ۱۰) مجالس‌العشاق، ص۸۲؛ ۱۱) ریاض العارفین، ص ۱۳۱؛ ۱۲) تاریخ الحقایق، ج۲، ص ۱۵۰؛ ۱۳) دولتشاه، ص ۱۹۲؛ ۱۴) حبیب‌السیر، ج ۲، ص ۴، ۱۷۹؛ ۱۵) وفیات‌الاخیار، ص ۸۴.

۴. بنگرید: پیشین، رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری.

۵. بنگرید: Browne, *Literary history*, vol. II, P. 493 Sq. (طبق نوشتهٔ جامی). روایت دیگر را بارتولد در ترکستان آورده است، بخش اول، ص ۱۵۶. براون نام او را چنین آورده‌است: ابوسعید مجدالدین شرف‌ابن‌المؤید ابن‌ابوالفتح بغدادی.

۶. این افسانه، درصورتی که او را بغدادی بدانند، برای آن ساخته شده که مسافرت او از بغداد به خوارزم توجیه شود.

چون تو از علم طب وقوف داری عجب است که این سخن می‌گویی.
اگر پسر ترا تب صفراوی عارض شود و من دارو به غلام ترک دهم
پسر تو چگونه صحت یابد؟[۷]

اگر ارتباط مجدالدین را با عطار مورد توجه قرار دهیم، احتمال آگاهی او بردانش پزشکی بیشتر می‌شود. به‌خوبی امکان دارد که عطار گذشته از آیین تصوف، پزشکی را نیز از اوگرفته باشد. شرح قتل مجدالدین در همهٔ منابع تقریباً یکسان است. او به‌فرمان محمد خوارزمشاه به‌قتل‌رسیده و ضمناً طبق نوشتهٔ منابع، بهانهٔ ظاهری قتل مجدالدین گزارش دروغی بوده که دربارهٔ روابط او با مادر سلطان به خوارزمشاه داده بودند.

تنها در دمان چغتایی به جای مادر— دختر آمده است که بیشتر به‌حقیقت نزدیک است. در هرصورت دربارهٔ قتل او جای هیچگونه تردیدی نیست. در افسانه گفته می‌شود که مجدالدین گویا خودش هلاکت خویش را پیشبینی کرده بوده. روزی سراینده‌یی در مجلس او این بیت می‌خواند:

خوش بافته‌اند در ازل جامهٔ عشق
گر یک خط سبز بر کنارش بودی

شیخ گریان شد و محاسن بر کند و مصرع دوم را در این شکل تکرار کرد:

گر یک خط سرخ بر کنارش بودی

سپس او دستش‌را چون شمشیر برگلونهاد (تیغ دست برگلو نهاد) و این رباعی برخواند:

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن.

وابستگی این بیتها باهلاکت او مشهود است و باید چنین پنداشت که چون همهٔ زندگینامه‌نویسان بر واقعیت مرگ فاجعه آمیز او یقین داشته‌اند این رباعی را به‌اومنسوب کرده‌اند. اشارات منابع به‌تاریخ مرگ‌او، یکسره متفاوت‌اند و بیشترآنهامیان سال ۶۰۶—۷ هجری/ ۱۱—۱۲۰۹ میلادی و۶۱۳ هجری/ ۱۷—۱۲۱۶ میلادی

۷. بنگرید: حبیب‌السیر و شرح کوتاه آن در آثار دیگر مؤلفان.

در نوسان هستند. حمدالله قزوینی این قتل را از حوادث سال ۶۱۳ هجری/۱۲۱۶ میلادی می‌داند[۸] و چون در آثار مؤلفان کهن‌تر، این تاریخ دیده نمی‌شود، باید تاریخی را که قزوینی آورده است بیشتر به حقیقت نزدیک دانست. در وفیات الاخیار قتل او در ۲۳ محرم ۶۱۹ هجری آمده که بسیار دیر است؛ زیرا سقوط خوارزم در سال ۶۱۸ هجری بوده و قتل شیخ می‌توانسته تنها پیش از تصرف خوارزم به‌دست مغولان باشد. اختلاف در تاریخ قتل مجدالدین این تصور را پدید می‌آورد که تاریخ نویسان بعدی، با پیروی از افسانه کوشیده‌اند مرگ او را به زمان سقوط خوارزم نزدیک کنند و بدین‌سان این تاریخ را به‌سال ۶۱۷ هجری کشانیده‌اند. در اثر جامی این خبر هست که جسد او را در خوارزم به خاک سپردند و سپس در سال ۸۳۳ هجری/ ۳۰ــ۱۴۲۹ میلادی به اسفراین بردند، اما ظاهراً در اینجا مجدالدین اسفراینی به جای مجدالدین بغدادی آمده است که در سال ۶۱۶ هجری وفات یافته و آرامگاه او واقعاً در اسفراین است.[۹]

رباعیاتی که می‌آوریم، از گلچینهای زیر به‌دست آمده است:

۱ـ هفت اقلیم (۱ــ۹)؛ ۲ـ مجالس العشاق (۱۰ــ۱۲) و ۳ـ ریاض العارفین (۱۳ــ۱۴).

همانندی این رباعیها با رباعیاتی که به‌شاگرد اوشیخ نجم‌الدین‌ونیز به همفکران نزدیک او، چون شیخ سعدالدین حموی (متوفی به‌سال ۶۵۰ هجری/۵۳ــ۱۲۵۲ میلادی) و سیف‌الدین باخرزی (متوفی به‌سال ۶۵۸ هجری/۶۰ــ۱۲۵۹ میلادی) نسبت می‌دهند، به‌چشم می‌خورد. این چکامه‌ها از اشعار بهترین سرایندگان، دست کمی ندارند چنان که رباعی شمارهٔ ۱۰ از نگاه ظرافت و فکر بکری که در آن است می‌تواند درهر دیوان کلاسیک جای بزرگی‌داشته باشد. گاهی‌تأثیر خیام‌به‌چشم می‌خورد چنان که نخستین بیت رباعی شمارهٔ۴ ، گونه‌یی دیگر از رباعی خیام است:

گر من به مراد و اختیار خودمی

فارغ ز غم قضا و نیک و بدمی[۱۰]

۸. متنی که برون چاپ کرده‌است (GMS, XIV, I, P. 778) دارای اشتباه است: ثلثمائه به جای ستمائه.

۹. وفیات الاخیار، ص ۸۳.

۱۰. بنگرید: Nicolas, No 45o، البته ما تضمینی نداریم که این به راستی از خیام باشد.

نگارنده هنوز در میان این اشعار، رباعیهای در گذشت و گذار ندیده است.

۱

در بحر محیط غوطه خواهم خوردن
یا غرقه شدن یا گهری آوردن
کار تو مخاطره است خواهم کردن
یا سرخ کنم روی از آن یا گردن

۲

یک موی ترا هزار صاحب هوس است
تا خود بتو زین جمله کرا دست رس است
آن کس که بیافت دولتی یافت عظیم
وآن کس که نیافت درد نایافت بس است

۳

دلبر دل خسته رایگان میخواهد
بفرستم چون دلش چنان میخواهد
آنگه بنظاره دیده بر راه نهم
تا مژده که آورد که جان میخواهد

۴

گر من بصلاح خویش کوشان بدمی
سالار همه کبود پوشان بدمی
اکنون که اسیر یا میخواره شدم
ای کاش غلام میفروشان بدمی

۵

در دل زفراق خستگیها دارم
در کار ز چرخ بستگیها دارم

با این همه غم تو نیز پیمان وفا
مشکن زفراق خستگیها دارم

۶

یک تیر جفا نماندکان زیبا یار
آن را نزده است بردل من صد بار
این طرفه که هرلحظه کنم توبه زعشق
بازم زکرشمه میبرد بر سرکار

۷

کو دل که برآرد نفسی اسرارش
کو گوش که بشنود دمی گفتارش
معشوقه جمال مینماید شب و روز
کو دیده که تا بر خورد از دیدارش

۸

چرخ ومه ومهر درتمنا بیتواند
سرو وگل و لاله در تماشا بیتواند
ارواح مقربان قدسی شب و روز
ابجد خوانان لوح سودای تو اند

۹

تا مرد زعشق خاک بر سر نکند
از جملهٔ عشاق تو سر بر نکند
روشن نشود با تو سر وکار کسی
گر سر بسر کار تو اندر نکند

۱۰

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد

سر نشتر عشق بـر رگ روح زدنـد
یک قطره فرو چکید و نامش دل شد

۱۱

گـر زنـده همی بینیم ای عشق پرست
تـا ظن نبری کـه در تنم جانی هست
من زنده بعشقم نه بجان زیرا جان
انـدر طلبت نهـاده‌ام بـر کـف دست

۱۲

ازکفر سر زلف وی ایمان میریخت
وز نوش لبش چشمهٔ حیوان میریخت
چون کبک خـرامنده بصـد رعنائی
میرفت و ز خاک قدمش جان میریخت

۱۳

فردا کـه شود مدت عالم کـم و کاست
سرهـا از خـاک برآیـد چپ و راست
بیچاره تن شهید من غرقه بخون
از خاک سرکوی تو خواهد بر خاست

۱۴

شمعی است رخ خـوب تـو پروانـه منم
دل خویش غم تو است و بیگانه منم
زنجیر سر زلف تـو بـر گردن تست
درگردن من فکـن که دیوانه منـم

بلبل‌نامهٔ فریدالدین عطار

درباختر به طور کلی فریدالدین عطار را از روی سه اثری که خاورشناسان غربی چاپ کرده‌اند می‌شناسند، یعنی دو منظومهٔ وصیت نامه و منطق الطیر و کتاب نثر تذکرة الاولیاء.

آگاهی ما بر زندگینامهٔ او بسیار اندک است: او در حدود سال ۱۱۵۰ میلادی در نیشاپور به روزگار فرمانروایی سلجوق بزرگ، سلطان سنجر چشم به جهان گشود.[1] فرزند مردی عطار بود و عطاری را از پدر به میراث برد و کاری را که پدرش آغاز کرده بود، دنبال کرد. او در اسرارنامه می‌گوید که بسیاری از کتابهایش را در دکان عطاری که درآنجا بیش از پانصد تن چشم به راه دریافت دارو و مشورت با او بودند، نگاشته است.

این را نیز می‌دانیم که عطار در سرزمینهای مشرق اسلام بسیار سفر کرده و حتی در مصر و هند نیز بوده و سپس به زادگاهش نیشاپور بازگردیده و در آنجا زیسته است. از نوشتهٔ منظومهٔ کوچکی از عطار که در نسخ خطی موزهٔ آسیایی، پیوسته به کتاب بلبل‌نامه زیر عنوان در پند دادن فرزند دلبند خود را پیوست است، باید چنین بپنداریم که در آن زمان او تأهل اختیار کرده و سعادت دیدار پسر را داشته است، زیرا در آغاز کتاب می‌گوید که ماه‌نو پس از سی روز رؤیت می‌شود و تو رخسار خویش پس از شصت سال به‌من نمودی.

ممکن بود چنین پنداشت که در این هنگام، زندگی او باید به خوشی و خوبی در میان خانواده و کار روزمره و خلاق سپری گردد، اما او را سرنوشتی دیگر بود. او کتاب مظهر العجایب را که سرتاپایش انباشته از روح تشیع است در منقبت علی(ع) نگاشت، و این امر باعث شد که سنیان او را مورد پیگرد قرار

۱. درحال حاضر تاریخ ۱۱۱۹ یا ۱۱۳۶ پذیرفته شده است. ه. ت.

دهند. او را محاکمه کردند، دارایی‌اش ضبط شد و خودش را از شهر زادگاهش بیرون راندند. شاعر به‌ناچار در سالهای پیری دوباره آواره‌یی بیخانمان‌گردید و در سال ۱۲۳۰ میلادی از جهان رفت و بنابر روایت داستانها، به‌دست جهانگیران مغول به‌شهادت رسید.

خاکساری و فروتنی از ویژگیهای عطار بود: او می‌گوید که خامه‌اش در همهٔ عمر به مدح و ستایش جهانداران آلوده شده و نکوهش سختی که از شاعران چاپلوس آن روزگار درکتاب بلبل‌نامه کرده است، گواه این مدعاست. فروتنی و خاکساری در شعراو نیز نمودار است.

جنبهٔظاهری که در خاور زمین برای آن اهمیت فراوانی قائلند، برای عطار هیچ ارزشی ندارد. او ازپی عبارت پردازی و کنایات بی‌پایان و جزاینها که شیوهٔ بسیار موردپسند شاعران پارسی‌زبان بوده است نمی‌رود. و بااینهمه قافیه های او محقر نیست، بلکه پر آهنگ و شایان نگرش نیز هست. دلیل ابن نکته استعداد واقعی سرابندگی است که در نهاد شاعر، در جوش وخروش بوده است، نه جستجو و دویدن از پی قوافی.

دربارهٔ متن منظومه‌های عطار باید یادآور شویم که شالودهٔ آنها را یک مطاب تشکیل می‌دهد: بازنمودن راه عرفانی سالک مسلمان که وجود او راعشق به دوست یگانه فرا گرفته و مرزهای باریک شخصیت فردی را می‌شکند تا درفنای کامل خویش به‌یگانه من بپیوندد.

بخشی‌از منظومه‌ها از داستانها و افسانه‌های گوناگونی دربارهٔ قدسیان و سالکان تشکیل‌گردیده که عطار بیشتر عمرخود را در راه گردآوری آنهاگذاشته است و اینها همان داستانهایی است که مطالب اصلی کتاب نثر او تذکرةالاولیاء را برساخته است.

بخش‌دیگر در وجد و حال است که تا مرز جنون در ستایش حقیقت مطلق عشق نگاشته شده و عطار در آنجا همه کار جهان را به‌دست فراموشی می‌سپرد و در اوج هیجان، تاروپود مظهر ایمان خود را تکرار می کند. چنان‌که منظومهٔ کوچک بیسر نامه که مطاع ومقطعش من خدا؛ و من خدا؛ و من خدا؛ است چنین کتابی‌است.

در افسانه‌ها گفته می‌شود که عطار در سالهای پیری با جلال‌الدین رومی که در آن زمان تنها پنج یا شش سال داشت دیدار کرد. شاعر پیر بی‌درنگ‌دریافت

که چه کسی را در برابر خویش دیده است و نسخهٔ اسرارنامه را که به خط خودش بود، به‌پسر بچه داد و چنان می‌نماید که او را به جانشینی خود برگزیده باشد. البته این افسانه دارای واقعیتی تاریخی نیست و یکی از نویسندگان زندگینامه‌های شعرا آن را ساخته است. اما با ان که این مطلب افسانه‌یی بیش نیست، نمی‌توان انکار کرد که تناسب میان عطار و جلال‌الدین رومی بخوبی در آن نشان داده شده است. ما در آثار رومی‌جوان اوج تکامل کاری را می‌بینیم که سلف او عطار آغاز کرده بود. منظومهٔ بزرگ رومی یعنی مثنوی برآوازه نیز همانند منظومه‌های عطار، بدون موضوعی معین و نقشه‌ بی‌مشخص و از داستانهای گونه‌گونی تشکیل گردیده که گویا به‌تصادف از پی یگدیگر آمده‌اند و تنها اندیشه‌هایی را که در لحظهٔ معین پیدا شده‌اند به‌یکدیگر می‌پیوندند. از سویی دیگر شعلهٔ هیجانات عطار نیز در وجود جانشینش بازتابی یافته است. چنان می‌نماید که عطار و جلال الدین رومی پدیده‌یی یگانه و نوری‌هستند که از یک کانون‌گذر کرده و بر روی دو صحنه تابیده باشد. در صحنهٔ نزدیکتر، این بازتاب، کوچکتر و در صحنهٔ دورتر سخت بزرگتر شده است. اگر عطار تنها شاعری ایرانی است، جلال‌الدین رومی شاعری است در مقیاس جهانی که اگر آوازه‌یی بردامنه‌تر می‌داشت آثارش همانند شکسپیر وگوته در دسترس همهٔ بشر قرار می‌گرفت.

گفتیم که در میان منظومه‌های عطار، آثار بسیار کوچک و در عین حال کاملی نیز هست. نگارنده می‌خواهد خواننده را با مضمون یکی از این منظومه‌ها یعنی بلبل‌نامه آشنا کند. درونمایهٔ منظومه بسیار و بسیار ساده است: بلبل عاشق گل شده است و ناله و شکایات او، دیگر پرندگان را رنج می‌دهد و او را برای داوری نزد پادشاه سلیمان می‌برند که بنابر نوشتهٔ قرآن نه تنها فرمانروای مردمان بلکه حکمران همهٔ مرغان و جانوران و دیوان نیز هست. بلبل هنگام دفاع، از مخالفان خود سخت انتقاد می‌کند ولی در پایان پس از شنیدن سخنان هدهد — که بیش از سایر مرغان به‌سلیمان نزدیک و دارای بینشی عرفانی است — سخنان بلبل را به تندی رد کرده است، خاموش می‌گردد.

البته ماهیت این منظومه در شکل‌ظاهری‌آن نیست. همهٔ اینها استعاراتی است برای پوشش اهمیت واقعی داستان. بلبل، شاعر و ضمناً شاعری است که از ناز و نعمت پرسرو صدای زندگی‌در درگاه‌گریخته و در انزوا و تنهایی و

سرمست از شراب جام عشق الهی در وصف یگانه دوستش می‌سراید و می‌خواند.

به گونه‌یی دیگر: روشن است که ما باید در وجود بلبل، خود عطار را ببینیم، زیرا بیهوده نیست که همهٔ ویژگیهای بلبل به خوبی مطابق ویژگیهای زندگینامه‌یی است که پیشتر دیده‌ایم.

معاصران، که اهمیت راستین آثار شاعر را درک نکرده‌اند، او را به‌محکمه می کشانند و به فسق و دوری از اخلاق متهمش می کنند. شاعر در دفاع از خود جهانداران و باشندگان درگاه را به‌باد انتقاد می‌گیرد. شاید این صحنه، پژواک فاجعهٔ زندگی او است که در بالا به آن اشاره کرده‌ایم: به محکمه کشانیدن عطار و متهم ساختن او به رفض و الحاد.

عطار انتقاد خودرا از سیمرغ ــ بزرگ مرغان ــ آغاز می کند. البته چون زمان نگارش این منظومه را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم بگوییم که این‌گفته مربوط به کدام فرمانرواست. تردیدی نیست که این فرمانروا سلطان‌سنجر نیست، زیرا به هیچ روی نمی‌توان این جنگجو را متهم کرد که سرگرمی او به سر بردن در حرمسرا بوده است.

شاعر پس از نکوهش سیمرغ به‌خرده‌گیری از باز می‌پردازد که از خواص، و فئودالی جنگجوست. سپس نوبت طوطی ــ شاعر درگاه سیمرغ است. پس از آن طاووس می‌آید که زیبای درگاه و مورد توجه و علاقهٔ سیمرغ است. در پی طوطی، لاشخور می‌آید که کهنسال‌وصاحب معلومات است، کاغذهای کهنه را زیر و رو می کند و خوراکش از لاشهٔ مردگان است.

سرانجام در پایان، هدهد که مقدس و پیری عرفانی است نمودار می‌شود و عطار او را به‌دورویی و تزویر و دوری از انصاف متهم می کند.

اما معنای مجازی منظومه با این تمثیل به‌پایان نمی‌رسد. در پوشش این داستان، مفهومی دیگر نیز نهفته است. آخرین سخنان هدهد ــ کاریترین ضربات است: «در آغاز دربارهٔ جوهرذات گفتگو کنیم و سپس دربارهٔ صفات(accidentiae)[1]

۱. accidentia (از واژهٔ لاتینی ـ تصادف) ـ صفات تصادفی، گذرا و غیر واقعی و ویژگی پدیده‌ها درنقطهٔ مقابل ذات که ماهیت تغییرناپذیر پدیده‌هاست. این اصطلاحات درفلسفهٔ فاضل مآبانهٔ سده‌های میانه و نیز فلسفهٔ سده‌های هفدهم و هژدهم میلادی بسیار رایج بوده است.ـ م.

تصادفی وگذرای[2] آن. بازکاوی سرسکینانهٔ این سخنان، ما را بسیار دور خواهد برد و تشریح همهٔ آیین تصوف را ایجاب خواهد کرد که چهار چوب این نوشته، امکان آن را نمی‌دهد. از این رو کوشش می‌کنیم که در خطوطی کلی جهات اساسی آن را روشن سازیم.

طبق تعلیمات صوفیه، جهان مادی را الوهیت و روح پس از رخ نمودن پیاپی که در روند آن روح رفته‌رفته فشرده‌تر می‌شود، هستی می‌بخشد. بدین‌سان روح که در بند مادهٔ ناقص وگذرا کشیده شده است بخاطر آزاد شدن و بازگشت به سرچشمهٔ بیزوال نخستین خویش، می‌نالد. انسان نیز همانند فرشته ماهیتی روحی و حتی والاتر از فرشته است و تنها در پرتو شرایط زمینی از تماس مستقیم با روح دور شده است. وظیفهٔ انسانی که در راه تصوف گام می‌زند این است که این جدایی را از میان برگیرد، دوباره به جهان ابدیت بپیوندد و همهٔ من گذرا را که شبحی فاقد ماهیت است نابود کند و با نابودی آن در دریای عشق الهی غوطه‌ور شود.

اگر از این دیدگاه به انسان نزدیک شویم آنگاه می‌توانیم بگوییم که هر فردی‌تنها همچون سراب و ابر است. آنچه در هر انسانی دارای ارزش است بخشی از روح الهی است که در نهاد هرانسانی در بند است. هدهد با پیشنهاد کنارگذاشتن سایر پدیده‌ها —ویژگیهای گذرا و تصادفی و روح فشرده و متکاثف— دربارهٔ همین نکته سخن می‌گوید. چرا باید دربارهٔ کمبودیهای انسان سخن گفت؟ همهٔ اینها از ویژگیهای هیولی ناکامل است. کوشش نکن که آنها را در مردم جستجو کنی، بهتر است در بارهٔ جوهر ذات و آن الوهیتی سخن‌گوییم که جهان بر شالودهٔ آن استوار است.

بدین‌سان، با تشریح عرفانی و کوتاه منظومه می‌توانیم نکته‌های زیر را بیان کنیم:

انسان از زیبایی دنیای مادی (گل سرخ) سرمست است. البته این سرمستی ضروری و ازعلم مرده، دویدن در راه ثروت و چاپلوسی خوارکننده نیکوتر است؛ اما این سرمستی هدف نهایی و غایی نیست. انسان باید از اوج پرهیجان عشق‌گذرا عبور کند، تا این که خود را برای پذیرفتن عشق پایدار آماده سازد. اگر انسان بیش از

۲. مرا با او سخن اول ز ذات است به‌آخر ماجرا اندر صفات است.ـم.

اندازه شیفته زیباییها شود آنگاه از عرش پیکی (باز) بیرون می‌جهد، او را می‌رباید و زیباییهای زمینی بدون او به‌خواب می‌روند و خاک می‌شوند و اوست که باید در برابر محکمه بایستد و پاسخ دهد.

البته در اینجا تنها به بخش کوچکی از محتوای منظومه اشاره شده است. اما همین اشارات نشان می‌دهند که چه محتوای بزرگی در این اثری که حجمش بسیار کوچک است، جای دارد. نگارنده برای بازکاوی همه جانبهٔ این اثر نکوشیده است؛ نخست این که تنها با در دست داشتن یک نسخهٔ خطی، کاری شدنی نیست و دوم، این کار ما را درژرفنای رشته‌های اختصاصی فرو می‌برد. با این همه اگر این منظومه با این گستردگی بازکاوی شده، تنها از این رو است که برای خواننده‌یی که خاورشناس نیست، این مسائل بسیار نا آشنا است وپژواکی که هنگام بررسی نمادها در دل یک ایرانشناس پدید می آید و بایستی به‌راستی مورد ارزیابی شایسته‌یی قرارگیرد، برای چنین خواننده‌یی‌آشنانیست. مضمون بلبل‌نامه که‌نگارنده ترجمهٔ کامل آن را به نثر آورده اثبات این نکته‌است که اثرعطار نه تنها مادهٔ لازم برای‌طرح نقشهٔ جهان‌نگری صوفیه، بلکه همچنین اثری است بدیعی که شایستگی احراز مقامی والا در صفحات تاریخ ادبیات پارسی را دارد.

۱. مقدمه

قلم برگیر و اسرار دل بر نویس و حکایت را با نام پروردگار دانا آغاز کن. تنها اوست که روزی رسان بندگان است.

آسمان ازو بلندی‌و زمین ازو پستی یافته‌است . هستی دو جهان[۳] ازوست . اوست که این گنبد سبز دوار را فراز برده و خورشید را چون زر مذاب فروزان می‌دارد.

قلم، غواص دریای حقیقت و واژه‌هایی که می‌نویسد همچون زرناب است. هنگامی که قلم درد فراق را می‌نگارد، اشک خون چون قیر جوشان روان می‌گردد.

۳. جهان جسم و جهان روح.

۲. آمدن مرغان نزد سلیمان[۴]

شنیدستم که در عهد سلیمان که دیوان و پریان فرمانبردارش بودند، مرغان در قصر سلیمان گرد آمدند و فریاد برکشیدند و از بلبل زبان به‌شکوه‌گشودند. آنها چون نای می‌نالیدند و منقار برسر و سینه می کوفتند. باگریه وفغان منقار باز کردند و دیری پروبال برزمین سابیدند و رازی که در دل داشتند همه برسلیمان بازگفتند.

همه از بلبل شکوه‌داشتند و می‌گفتند و حکایت می کردند که او خطیب باغها و چمن‌هاست و در لابه‌لای بوته‌ها زندگی دارد. بلبل درغم و اندوه به‌سر می برد و کارهای ناشایست دارد اما بسیار شیرین زبان است . او همواره جامه‌یی بی‌رنگ بر تن دارد و کالای او دورویی‌مکر و سرمستی است. بلبل آنی ازسرودش که رایحه‌یی چون مشک‌دارد، دست نمی کشد و حرمت هیچکس نمی‌دارد.

هنگامی که بهار و روزگار گل فرا می‌رسد، صدها نغمه‌ساز می کند، چون دیگی بر آتش می‌جوشد، نمی‌خوابد وشب همه می‌نالد. خواب بر این ناکس شیرین نیست و چون همه خاموش می‌شوند او نغمهٔ خود ساز می کند. اندامش نحیف اما آوازش بلند است و تنهاخدا می‌داند که او را چه رنگ‌هایی است!

خداوندگارا، با او با عدالت باش و آواز او را در باغها و چمن‌ها خاموش ساز! اگر چنین نکنی باتوست که مارا از دست این موجود منفور برهانی .

۳. سلیمان باز را از پی بلبل می‌فرستد

چون سلیمان داستان مرغان شنید، در خشم شد و فریاد بر آورد. در دم باز را فرمان داد وگفت: «زودتر چون آذرخش به پرواز درآی، چون دود بازگرد. ببین چه مرغی است که همهٔ مرغان از او نالان‌اند. آیا او را معرفتی هست یا نیست؟ نیرویی چون شیر دارد یا ندارد؟ بپرس که چرا از جمع بیزار است؟ چه کسی به او حق وحدت داده است؟[۵] چرا بلبل حتی دریک آن مرا و درگاه مرا یاد نمی کند و

۴. سلیمان، پادشاهی که در تورات نامش‌آمده است.

۵. یعنی چرا بلبل از جمع می گریزد و تنهایی را برتر می‌دارد. در عین حال واژهٔ جمع را می‌توان مجموعهٔ پدیده‌های دنیای مادی و وحدت را یگانه هستی واقعی یعنی هستی پروردگار دانست.

به‌خدمت ما نمی‌آید؟ شاید او ابله و سرمست و از خود بیرون است و نمی‌داند که نیک را از بد چه تفاوتی است. می‌گویند انداش نحیف و لاغر و آوازش در همهٔ گلزار بلند است. همینکه به او نزدیک شدی تبسم و لبخند از یاد مبر که مبادا از دهشت بمیرد... با او سخن درشت مگوی، انگشت بر دهان نه و منقار و پنجه بپوشان».

باز تیزپر، به پرواز در آمد؛ — منقار او نیرویی چون شیر داشت — از پی خون بلبل خُرد بی‌آزار روان شد. منقار و پنجه را به‌زهر آلوده، بالهای خود را با تهدید از هم‌گشود. بوسهٔ خدمت بردرگاه سلطان زد. از پای تا سر جوشن بپوشید.

نشانهٔ خدمت راستین آن است که خادم پیش از پرداختن به کار می‌داند که چگونه باید آنرا آغاز کرد. سرداران را فرماندهی است و خدمتگزاران را باید که در اجرای اوامر سروران جان خویش نثار کردن. پس‌باز با اطاعت از فرمان به‌گلزار پرید. بلبل چون مستی در باغ می‌نالید. زیبایی باغ از سایه است و نالهٔ بلبل از درد. شکوه‌های بلبل بگوش باز شیرین آمد، رنگ‌گل وعطر ریاحین نیز بر او چون شهد بود. در یک دم، عشق باز را به آسمان برد. زیرا عشق زبان همهٔ دلاوران را بسته است!

همین که باز از شیفتگی به‌خود آمد به کیفردادن بلبل پرداخت.

۴. وداع گل و بلبل

بلبل‌گل را گفت:

«ای که دلها را روشن کرده‌یی شمع وفا را بر افروز! بیا که امشب شب محبت و دلربایی و شبی دراز چون زلف شاهد است. این شب را تا بامداد غنیمت شمار تا راز دل بازگوییم. چون، دویار راز دل بازگویند، گفتگوی آنها از روزهای‌گذشته باشد. این لحظه، بهشت جاودان است اما هرکس را برآن دسترس نیست.»

شبی دور از لب و دندان اغیار، لب برلب یار داشتم. باغبان آمد وبه‌گل گفت: «بگو آن‌که امشب ترا دوست داشت‌که بود؟ آن‌که نقاب از چهرهٔ زیبایت برکشید و آن‌که لب لعل تو گزید که بود؟ از وزش نسیم بهاران

شکفتی، نباید دست هرکس بر پیکرت رسد.»

«لبانم تا سحرگه از شبنم تر بود، نسیمی وزید دهانم از زر انباشت. دهانم از خون بلبل رنگین شد و اکنون قطره‌های خون بر آن می‌بینی.»

سوگند وفا از یاد مبر، درآغوشم بیا جانان من. ترا چون من هزاران خدمتگزار است که سر در پایت نثار کنند. اما چون تو در جهان مرا نیست و آنی در جهان آسوده نیم و می کوشم در برت گیرم. ترا بهتر از من هزاران عاشق است اما مرا بی‌رخ زیبایی تو زندگی رنجی است بزرگ. لبهایم خشک شده‌اند، از چشمانم اشک روان است، آخر باران برای زمین خشک جان است. از آسمان و گردش چرخ هراسناکم: بدان را او خوشبخت کرده و نیکان را خوار. او در یک چرخش، دیگر می‌شود و هزاران نیک‌و بد دارد. ترا درآتشدان فروزان می‌سوزانند ومن ازشعله‌یی که در دل دارم می‌گدازم. ترا نسیم بهاران به خاموشی وا می‌دارد و من از فراق تو سرد می‌شوم. بی‌تو مرا روز روشن مباد. شب وصال تو هرگز روز هجرانی درپی نداشته باشد!»

آنها تا سپیده دمان درهمین اندیشه بودند و از تقدیر و سرنوشت بی‌خبر. اما هنوز از سپاه روشن روز خبری نبود که به‌دست سرنوشت، فراق به آنان روی نمود و هجران آغاز گشت.

۵. باز به‌بلبل خبر می‌دهد

باز به‌بلبل گفت:

«برخیز ای تیره روز تا برویم، بال من گیر! اگر مورچگان بخواهند کعبه را ببینند، در زیر بال باز نشینند. سلیمان ترا به محاکمه خوانده است، گواهانت برگیر. تو به‌او چه خواهی گفت و خود را چگونه خواهی نامید؟ تو سیرآفاق و انفس می کنی و از اندوه بیخبری، از رنگ و بوی گل خیره شده‌ای وازسلیمان دوری‌گزیده‌ای. چرا دلت از زیبایی اندام شاد می‌گردد؟ چرا از فرمان‌های جهانداران سر باز می‌زنی. از فرمانروا سرمگردان، زیرا همینکه سر بگردانی پایت در بند خواهند کرد. اگر می‌خواهی در جهان جاودان باشی درکوی بزرگان جای گیر!»

۶. حکایت.

گدایی تیره روز بی‌نصیب و سرگردان روزی راهی شیروان شد.[6] درکنار خانهٔ فرمانروای ولایت، در اتاق کوچکی در نزدیک دروازه سکونت کرد. بیش از یک‌سال پایش را به‌دیوار خانهٔ فرمانروا تکیه می‌داد. یکی از نزدیکان وی را از دور دید و رازش برجهانیان فاش کرد. وزیر به‌گدا گفت: «از چه در سر راه در خاک می‌خوابی؟» —«من برای آن به دیوار تکیه می‌زنم که باشد روزی‌سرا به درگاه راه دهی». خان را این سخنان خوش‌آمد و دهانش با زر انباشت. ازمقربان خاقان شد و فرمانهایش در همهٔ شیروان نافذ.

۷. پاسخ بلبل به‌باز

توهنوز عاشق نشده‌ای، تو هنوز شعله نیستی بلکه دودی. تا جانت درعشق نبازی هیچگاه ارزش عاشقان ندانی. شراب شیرین عشق کسی می‌نوشد، که خود را فراموش کرده باشد. نشانهٔ عشق، بلندی خرد است وراه خرد به‌عشق در بیخردی است. به‌سلیمان بگو: «ای خداوند عالم! قلادهٔ فرمان از ما برگیر. این که یارای تعدی بر ما نداری، آن است که دیوانگان وعاشقان را نمی‌توان محکوم کرد.»

۸. باز بلبل را می‌رباید

بلبل نه زبان نرم می‌شنید و نه التماس‌و باز همچون ترکان به خشونت برخاست. پنجه‌یی بر او زد، بر هوا برداشت و دوسه بار در چنگالش فشرد. همینکه بلبل دید همه چیز برباد رفته، او را یارایی نیست و یار نیز از دست شده است، فریاد برآورد: «از تو مرا نوش نیز نیش است! من در برابر جهانیان رسوا شده‌ام، نقاب از چهره برگیر! اگر تو دلاور بودی و بزرگی نشان می‌دادی، چون شیر جوانمرد بودی و نیرنگ گرگ باز می‌گذاشتی! مرا رها کن تا برای سلیمان از دل و جان هدیه‌یی از سخن فراهم‌آرم. رسم خردمندان چنین است و خردمندان در هرکاری

۶. شیروان ولایتی در آذربایجان واقع در شمال ارس که دودمان شیروانشاهان در آنجا حکومت می‌کردند.

دوربینند. هنگامی که خردمندان نزد فرمانروایان می‌روند نیایش بامدادی خود رابه‌چامه می کشند. کسی که با دست تهی برود همواره درخواری به‌سرخواهد برد. برای نزدیک شدن به‌فرمانروایان سه وسیله است: هنر، ثروت، و شیرین زبانی. من نه ثروت دارم‌و نه هنراما مرا گنجینه‌یی ازسخن پردازی‌است و من آنرا پیشکش می کنم.»

باز بلبل را گفت: «بس سخنانت بنویس و هرچه زودتر پروازکن و سر تا پا در شتاب باش! راه در پیش روی ماست، چرا درنگ کنیم؟ آیا بر و بال ما خسته و پاهای ما بسته است؟ پرواز کنیم، بالها بگشاییم وبا سرهای خود راه را بسنجیم.»

۹. بلبل نسیم بهاران را چون پیك به‌گلزار می‌فرستد

همینکه به‌ستیغ کوه رسیدند، نسیم بهاران به سوی گلزار می‌وزید. بلبل با التماس و زاری با هردو دست به خاطر دوستان خود دامانش بگرفت و او را گفت:« بر خیز و روان شو و به محبوب من برس! بپرس که بی‌من بر او چه می‌رود؟ بی تو دل من قطرهٔ خونی شده است. ای آرامش دل، این است آنچه از فراق تو بر من رفته است. دل من ترا می‌خواهد، زندگی شیرین از یاد برده است و عشق او چون عشق خسرو بر شیرین است.[7] اگر حتی یکبار دیگر ترابیبنم و یک دم با تو تنها باشم همهٔ اندوه جهان از یاد خواهم برد، اما اگر پیش‌از آن بمیرم جاویدان خواهم‌گشت. بگذارکه تنها چشم نزدیکان رخسارت را بیند و بگذار غم مردمان هیچگاه به کویت راه نیابد! اگر پروردگار مرا زندگی دهد، زنده خواهم بود وگرنه جان خود را در غم هجران تو خواهم داد.»

۱۰. وزیدن نسیم به‌باغ

نسیم بامدادان به باغ رسید و گلزار بر او چون شب تاریک نمود. گل از دیدن بلبل نومید شده، جامه برتن دریده، در خون نشسته و هزاران خار در پای کرده، پای درگل فرو برده و درد هجران بلبل در دل داشت. چون شاخه‌یی در

۷. خسرو پرویز ـ پادشاه سلسلهٔ ساسانی است که عشق او به شیرین موضوع منظومه‌های بسیاری از شاعران ایران شده است.

چمن خم‌و راست می‌شد و با غم و اندوه می‌گفت: «دوستان، چه خوب بود که یکجا در باغ می‌بودیم، همهٔ مرغان برما رشک می‌بردند. چشم حسود کور باد! دوستان را فراق و هجران مباد.»

۱۱. بلبل به‌درگاه سلیمان درمی‌آید

همینکه باز به‌درگاه سلیمان در رسید، مرغان درصف ایستاده بودند. بازسر تعظیم فرود آورد و بلبل رها شد و لب به سخن گشود. فرمانروا را سپاس و ستایش گفت وسلیمان را نیایش کرد:

«تو آن فرمانروایی هستی که موران و ماران و انسان و حیوان و دیوان و پریان در اطاعت داری. فرمانروایی بهتر، شایسته‌تر و بخشنده‌تر از تو نیست. تو فرستادهٔ پروردگار و فرمانروای جاویدانی و اندیشه‌های تو برتر از نقص و تکامل است. اگر پروردگار در آینده مرا بردباری دهد، جان من فدای خدمت به‌تو خواهد شد. من از خدمت تو دور شدم زیرا خود را سزاوار خدمت به تو نمی‌دانستم.»

۱۲. پاسخ سلیمان به‌بلبل

سلیمان گفت: «ای مرغ شیرین سخن، چرا تو چون مستان شراب می‌نوشی؟ توگاه مستی، گاه هشیار، گاه در خواب خوشی وگاه بیدار. همهٔ مرغان در جامهٔ سوک در زمین نشسته وسر به‌آسمان دارند. تو هردم سروری تازه می‌سازی. نمی‌دانم گبری[۸] یا آیین جادوان داری؟ شرابی بنوش که خماری نیاورد وکیفیت آن در هستی یافت نشود. شرابی که خمار آورد، ممنوع شمار. حتی اگر این شراب آب حیوان باشد! شراب برای آن منع شده‌است که آن را با بدکاران می‌نوشند. در مجلس بدکاران مست مشو، مستی اسرار هویدا کند. آنچه که خردترا زایل سازد، منوش وگرنه همواره در تیره روزی خواهی بود.»

۱۳. داستان هاروت و ماروت

آیا تو داستان هاروت و ماروت را شنیده‌یی؟ آنها بندگان درگاه خدا بودند. در آغاز

۸. در ایران پیروان آیین زرتشت را گبر می‌نامند.

فرشتگانی در آسمان بودند و سپس اندام آنها چون دیوان به‌غم ودرد بدل‌گشت. آنها از حرص و شهوت دور بودند. مستی نمی‌دانستند و معصوم و بی‌گناه بودند.

آن‌دم که پروردگار آدم را به‌زمین فرستاد، در دلشان آتشی شراره زد. به بارگاه پروردگار آمدند و راز دل بازگشودند و در آغاز چنین گفتند:

«شاید آدم شایستهٔ خلافت نیز باشد اما زاده‌های اوگمراه شوند و خون یکدیگر بریزند و هرج و مرج بر زمین حاکم شود.»

آنها خود را برتر از آدم شمردند و دیگر ناز و نعمت ندیدند. خداوند عالم به‌آنها مأوایی داد، آنها را به مرکز جهان فرستاد و آنها رخسار زیبای زهره را دیدند و با قلم خویش نجات خویشتن نگاشتند. آنها عاشق و شیفتهٔ زهره شدند، همه چیز از یاد بردند، روزشان را آرام نبود و شب‌شان را خواب. زهره پیش آمد وسر درگوش آنها خم کرد وگفت:

«اگر عشق شما برمن عشقی است راستین، تنها فرمانهای مرا بکار خواهید بست، جامهٔ عصیان بپوشید، دست بر خون برید و شراب بنوشید! اگر می‌خواهید مرا داشته باشید، اسم اعظم مرا بیاموزید.»[۹]

آنها عصیان نکردند و دست بر خون نبردند اما شراب نوشیدند، گمراه شدند و خون ریختند. اسم اعظم بر زهره باز گفتند و چون سنگی بر درهٔ غم سقوط کردند. همینکه زهره بر اسم اعظم آگاه شد، چون شعله‌یی فروزان گشت، اسم را بر زبان‌آورد و به‌آسمان صعود کرد، ماه فاسق او گشت و خورشید پاسدارش.

آنها در زمین ماندند و در معرض دشنام و شماتت دشمنان، مست و اندوهگین. سرنوشت است که تقدیر نیکی و بدی را حل می‌کند و آنها نتوانستند پس از نوشیدن شراب، دست تقدیر را باز دارند.

همینکه این دو از مستی به‌خود آمدند، از زندگی بیزار شدند. نفسی برآوردند و نالهٔ آنها چون زبانهٔ آتش پردودی جهید. اگرکار از دست رفته باشد ناله را دیگر یارای یاری نیست. آنها برای پوزش نزد ما آمدند، پوزش بندگان را و بخشش فرمانروایان راست. آنها می‌گویند:

۹. نام پوشیدهٔ پروردگار که اگر انسان آنرا بر زبان جاری سازد امکان کارهای خارق‌العاده می‌یابد.

«ما چنان ازکردار خود شرم داریم که توانایی پوزش را نیز از دست داده‌ایم. همین‌جا ما را به کیفر رسان زیرا در آنجا نه دیروز است و نه امروز و نه فردایی.»

آنها در بابل در چاهی از پای آویخته شده‌اند و شرابی جز آب پشیمانی[10] ندارند. مردمان به بابل برسر چاه می‌آیند تا در طلوع شفق جادو بیاموزند. جادو از آنان یاد می‌گیرند و به زورگویی و نادرستی تا آنجاکه بخواهند دست می‌یازند.

۱۴. بلبل به‌سلیمان پاسخ می‌دهد

بلبل به سلیمان پاسخ داد:« ای پیغامبر، شراب ما را نه قدحی‌است و نه جامی. مستی ما از شراب اسرار است. و جام آنرا شرابی دیگر جز این شراب نیست.

آن‌که عاشق رخسار یار است، همه شب تا بامدادان بیدار است. اگر معشوق دل را برده است، آیا خور و خواب می‌تواند، در حالی‌که او را یارایی نیست؟ ای سلیمان، اندام من نحیف و لاغر است، اما در سخن پردازی، دیگر مرغان توانایی مرا ندارند.

تنهاکسی که همواره دلش پراز خون است اندوه مرا می‌داند. از شرابی که من هر بامداد از دست زیبا رخم نوشیده‌ام، اگر قطره‌یی برکام تو افتد عقل و هوش از دست خواهی داد.»

۱۵. حکایت

«یک جرعه از آن شراب به منصور[11] دادند او فریاد برآورد که من هفت‌حقم وجهان را به‌ولوله انداخت. هنگامی که جام وحدت‌الهی برکفش نهادند، ملایان فتوا به قتلش دادند. دویست تن از آنانی‌که این حکم را کرده بودند در دم

۱۰. یعنی اشك چشم.

۱۱. حسین ابن‌منصورالحلاج که شهرت بسیاری در بین‌عارفان صوفیه دارد. در زمان خلیفه المقتدر به جرم جادوگری وعملاً در ازای ندای «اناالحق» در سال ۹۲۲ میلادی در بغداد به‌قتل رسید.

شرم خود از دست دادند. او را که سرمست بود به بازار آوردند و وی مردانه بی‌آن که سر بپیچد، همه جا می‌آمد و می‌گفت: مرا رشک فراگرفته بود و دیگران را کاری ندانست. من به هیچ کس جز به دوست نمی‌نگریستم و نیش از دیگران به‌من رسید. تنها همین نگاه مرا واداشت که خود را فراموش کنم و راه من پوشیده از ننگ باشد. چرا عاشق را یارای آن نباشد که درگرد کاخ معشوق در طواف باشد؟ آن‌که از فروغ خورشید بهره دارد، آیا به زندگی در سایه قناعت خواهد کرد؟

او را آویزان به‌دار کشیدند و رگبار سنگ بر او باریدن گرفت. از درد سنگ، درد دار و ریسمان حس نمی کرد و پیوسته فریاد می کشید: من هفت حقم. درها و دیوارها، سنگ‌ها و ریسمان و چوبهٔ‌دار با فریاد او هم‌آواز شده بودند. رشته های زندگی او از هم گسیختند و سرآن داشتند که با آب و خاک شعله‌های عشقش رافرونشانند. در اینجا من درماهیت خود فنا شد، من در اینجا نبود وقربانی شده بود. امواج رود به‌دشت سرازیر گشت. طشت آب شکاف برداشت و دریا مروارید را به دست آورد. هزاران تن از مردمان از این شراب نوشیدند با این همه، راز حق فاش نکردند.»

در این لحظه بلبل سوگند خورد:

«من دیگر لب به‌شراب نخواهم زد، این خواست پروردگار است! اما از عشق‌گل که در هر دم آتش بر دلم می‌زند، نالانم. با عشق‌گل هر روز دیده می‌گشایم و ناله با هزاران آهنگ از سینه‌ام بیرون می‌جهد.

از هرنسیم بامدادی‌گریان می‌شوم، تنها کوه است که دربرابر نیروی باد پایدار است. هنگامی که گل، باغ و گلزار را ترک می‌کند من دم از گفتار فرو می‌بندم.»

چون سلیمان داستان بلبل شنید زمانی از فراق بلبل در هجر گل گریست.

۱۶. سلیمان مرغان را ملامت می‌کند

سلیمان آهی کشید و به مرغان گفت:

«دیروز در غیاب بلبل از او شکایت داشتید. تنها به قاضی رفته خوشحال باز می‌گردد. باید در حضور دشمن با او سخن‌گفت، غیبت کردن پستی و خواری است.

اگر داستان عاقلانه است در هرجا که‌باشی بگو، همه‌جا آن را می‌شنوند. در غیاب بلبل هریک از شما قهرمانی بودید که‌شمشیردر خون بلبل‌تیره روز آغشته می کردید. بلبل آمد، او همینجاست و حالا هیچیک ازشما از ترس‌از جای نمی‌جنبید. بر شما نیز همان رفت که برموش وگربه و شراب رفته بود.»

۱۷. داستان موش و گربه

شبی‌موشی درجستجوی قوت، همچون‌سوری درتکاپو بود تا برای روز مبادا ذخیره‌یی داشته باشد. موش درخانهٔ شرابفروشی می‌گشت و در جستجوی گندم بود، اما گندمی ندید. شرابی ناب درکوزه‌یی دید و شراب‌چنانش کرد که میل‌گندم از یاد ببرد. جرعه‌یی نوشید، مست شد و فریاد برآورد:

«در بیباکی مرا در جهان همتایی نیست. اگر سرتاسر گیتی را جوشن بپوشانند، در برابر من دلاوری را از یاد می‌برد. سرتاسر جهان را با شمشیر مسخر می کنم و بند درپای‌دلیران می‌نهم. در میان فرمانروایان مرا همتایی نیست‌وکوه در برابر سپاه من تاب ایستادگی ندارد. گربه کیست؟ همان سلحشوری که سر موشان را با چنگال می‌خراشد؟ به موشان در روز جشن فرمان خواهم داد که سرگربه را درملاء عام بر نیزه کنند.»

ناگهان در این‌دم گربه‌یی به‌شکار برآمد، بیرون شد و موش را بگرفت و دو سه بار در چنگالش فشرد وتوگویی که موش را احساسی نیست و یا این که مرده است. گربه، موش را کیفر داد و موش چنگال گربه ببوسید و با پشیمانی برسر خویش همی کوفت، اشک می‌ریخت و می گفت:

۱۸. شکایت موش در برابر گربه

«ای فرمانروای دلاوران جهان، ترا به خدا سوگند که مرا میازار وبرحال من‌بنگر. چنان می‌نماید که من نیستم واگر تو هستی، ای بزرگوار من حقیر را مکش! اگراز غلام درمستی‌گناهی سرزند، آیا ممکن است باعث هراس سردار شود؟ همهٔ مستان در بیغوله‌ها سخنان باطلی بر زبان می‌آورند. اگر کاری است‌گذشته و انسان مست است، سخنانش را پشیزی نمی‌گیرند. اگر می‌خواهی خونم بریزی، توانایی آن را

داری‌هان بفرما، سر من در پای تو است. پس از این اگر بندهٔ کوی ترا زندگی باشد، برای تو نیایش خواهد کرد.»

۱۹. پاسخ گربه به‌موش

«ای موش، خاموش باش و سخن بیهوده مگوی. اگر به آتش افتاده‌ای پس بسوز. تو علیه قوانین بشری و الهی مرتکب گناه شده‌ای. تو مست شرابی و اگر خونت بریزم، حق باسن است. استادم مرا اندرزی داده است و من آن اندرز آویزهٔ گوش کرده‌ام.

او مرا گفته است: «وقتی به‌میدان می‌روی، هرگاه تو فیل باشی و خصم پشه‌یی ناچیز، قرار بر دل راه مده؛ او بزرگ می‌شود و نیشش بر دلت می‌نشیند.» من اندرز استاد از یاد نبرده‌ام و این اندرز مرا آویزهٔ گوش است. امید از نجات برگیر و جز مرگ ترا نصیبی نیست!»

۲۰. مرغان درکاخ سلیمان گرد می‌آیند

مرغان در محکمه‌گرد آمدند و چون دیوان فریاد برآوردند. سلیمان بلبل را گفت: «کجایی؟ چرا با مرغان رویاروی نمی‌شوی؟ مرغان به شکایت آمده‌اند و اگر دلیلی استوار داری، بازگوی!»

۲۱. پاسخ بلبل

بلبل پاسخ داد وگفت: «ای سرچشمهٔ روشنایی! چشم بد از رخسارت دور باد! چه بگویم وحقیقت را به که گویم، آیا طبیعت به زبان خرد گوش می‌دارد؟ این یک‌مشت افسرده دلان کیستند؟ پاهای آنها درآب وگل‌فرو رفته و درمانده است.

آنها حتی آنی از دام زیارویان نجهیده و با معشوق در لحظهٔ دیدار شراب ننوشیده‌اند. آنها در سخت دلی خود چون سنگ برجای ایستاده و عمر را در بازی بیهوده‌یی سپری کرده‌اند. من از آنها چیزی نمی‌دانم و از این رو از مصاحبت آنها کنار رفتم. من همچون زحل دور شدم تا کسی نبیند که مشتری من که خواهد بود. اگر نالهٔ من از سینهٔ تنگم برآید، آنگاه مریخ وسرطان از آسمان بر زمین می‌آیند،

زهره تارهای چنگش می‌درد و عطارد خاک برسر می‌ریزد. از هرچه سخن‌گویم چون ماه درخشش خواهد داشت و واژه از پس واژه چون فرمان سلطان خواهد بود. بخاطر کامرانی تو ای فرمانروای جهان، که کار جهان به‌کام تو باشد، من حال یک یک این مرغان بی‌انصاف باز می‌گویم. و می‌گویم که هر یک از آنها در چه اندیشه‌یی است.»

۲۲. پاسخ بلبل به سیمرغ[۱۲]

«تو ای سیمرغ با هیچیک از مرغان برابر نیستی و در راهی که مرغان می‌روندگام نمی‌نهی. آیا دیر در خانه چون زنان خواهی نشست؟ اگر تو مردکار زاری به میدان کار زار رو! تو همچون ماهی به دریای نیستی فرو رفته‌ای. اگر تو پادشاه مرغانی به‌میدان هستی‌گام نه! در جهان تنها نام ترا می‌دانند و تو چون تصویری هستی که نقاش آنرا کشیده باشد. اگر تو خود را شاه مرغان می‌دانی خار از راه آنها برگیر! اگر تو سپهسالاری، سپاه راهدایت کن. در میان آب باش اما شعله‌ور بمان! اگر تو جای راهنما را، گرفته‌ای، چرا به‌انجمن مرغان در نمی‌آیی؟ اگر تو نمی‌خواهی با کسی‌دوستی کنی چرا صدها پروانه به‌سان شمع به سوی تو می‌آیند؟ تو نه شمعی‌و نه پروانه، پس تو چه مرغی‌هستی؟ —تو کیستی که نه‌از آن خودی و نه از آن بیگانه؟ تو برای آن از دیگر همسفران دور شده‌یی تا به آسودگی از خور و خواب لذت بری ...اگر با جمع باشی، نیرومند خواهی شد وچون شمع برجمع نور افشانی خواهی کرد! در میان جمع باش اما به خدا خدمت کن. چون روح در جسم باش اما جسم از یاد ببر. تنها به خودت می‌نگری و می‌اندیشی، آخر چرا چون روح به جسم در نمی‌آیی؟ از تنهایی تراچه حاصل؟ به‌یاری دیگران است که می‌توان از منزلگاهی به منزلگاه دیگر رفت ... کسی می‌تواند در تنهایی به‌سر برد که بتواند ظاهرخود را پاکیزه نگهدارد. وگرنه تو بازیچهٔ دیوانی و ابلیس در میان آدمیان! زودتر راه برنالهٔ من بربند تا نالهٔ من در یک دم شبح ترا برباد دهد.»

۱۲. سیمرغ پرندهٔ اسرارآمیز وشاه‌مرغان که‌کسی اورا ندیده است.

۲۳. پاسخ بلبل به‌باز

«پیش آی، ای باز تیز پرواز جسور! از ستم و آشوب و تجمل خیره مشو. تو خرسندی که در دست فرمانروایان نشسته‌ای، اما آداب و رسوم آنان می‌دانی؟ ترا روی دست می‌نشانند و سپس چون تکهٔ خشک چوبی در دشت سر می‌دهند. اگر تو بر خود می‌اندیشیدی، نگاهت حتماً به پیش دوخته می‌شد. چرا چشمان ترا بسته‌اند؟ چرا ترا آموخته‌اند که خون بیاشامی؟ پاهای ترا بسته، چشمانت را بازکرده و برسرت کلاه بی‌قیدی گذاشته‌اند. تو چون ناشنوایان در غم خویشی و بهنهٔ گیتی را نمی‌بینی. هنگامی که سرپوش بی‌قیدی از تو برگیرند، لانه وکاشانه‌یی نمی‌بینی، بالها می‌گشایی و می‌خواهی بلند پروازی کنی، اما عادت به تجمل ترا تنها به‌سوی ثروت می‌کشاند. افسوس! اگر اعتدال با تو همراه بود، آیا کار تو به بندگی می‌کشید؟»

۲۴. پاسخ بلبل به‌طوطی

طوطی را گفت:

«ای مرغی که شکر می‌خوری و چون من هیچگاه دلت از درد انباشته نشده است تو با سخنان شیرینی سودا می‌کنی که هیچ راستی در آن نیست، اما نخست راستی باید و آنگاه شیرین زبانی. اگر تو چنین بیهوده سخن نمی‌گفتی، هیچگاه اسیر قفس نبودی. اگر همهٔ دانش دنیا را نیز فرا گیری و ندانی عشق چیست، بر هیچت آگاهی نخواهد بود! گام نهادن در راهی که آنرا نمی‌دانی و کاروانسالاری نداری کاریست دوراز خرد. اما گام نهادن در راه هموار دشوارنیست.»

۲۵. پاسخ بلبل به‌طاووس

«پیش آی مرغی که جامهٔ رنگارنگ به‌تن داری، نزدیک شو! سرت به زیبایان ترکی ماند و پاهایت به راهزنان هندی. جسمت پوشیده است و روحت لخت و عریان، دهانت پراز خنده است وچشمانت پر از گریه. تو زنگ از آینه برگرفته و جامه‌یی چون آینه با صدها رنگ بر تن کرده‌یی. اگر زرگر آینه را با زر بپوشاند، آینه دیگر آینه نیست. اگر تو زیبایی و رنگ و عطر می‌فروشی، پس چرا پای خود از مردمان

می‌پوشی؟ شرف از نام پرآوازه برتر است و پرطاووس ازخود طاووس. اگر تو پاهای سیاهت رااز یاد نمی‌بردی آیا دلت از آرایش ظاهری شادمان می‌شد؟ تو سر تا پا رنگی، از ماهیت چیزی نمی‌دانی، تو سربه‌سر عطری و ازما بیخبر!»

۲۶. پاسخ بلبل به لاشخور

«بیا ای پیر نابالغ، کجایی؟ چرا زندگی شیرین را از یاد می‌بری؟ اگر تو پیری پیر باش و اگر کاری می کنی پس دانش و خردت کجاست؟ بر شاخ درخت ابدیت پروازکن وگرنه برای همیشه در همینجا خواهی ماند. ای که بر آسمان‌ها بال و پر می‌گشایی، در غم آشیان خواهی مرد و در خاک سرگردان خواهی شد. درنگ مکن، خوشبختی دربلنداهاست، بازیگوشی کودکان، پیران را نشاید. تو فراز رفته‌ای، اما بزرگوار نیستی، کسی‌را نمی‌آزاری اما قوت تو لاشهٔ مردگان است. شامهٔ تو بوی ناگوار مردگان می‌جوید و همین بوست که ترا چون زاغان و سگان کرده است. از زاغان وسگان دوری جوی، بامن‌بیا وبوستان سیمرغ بنگر. تو دلی آگاه داری، پس چرا نمی‌خواهی ازبلعیدن اجساد دست شویی؟ سرت در لاشه‌ها فرو رفته، چرا تاج دانش برسر نمی‌نهی؟ چرا عاشقی پیشه نمی کنی؟ دور از عشق، هستی نباشد. روزی که بامستی شراب به هوش آیی، دیگر غم زندگی‌نخواهی خورد!»

۲۷. پاسخ به هدهد

«بیا ای‌هدهد که مقدسی، بنما که تقدست در چیست؟ تو در پارچه‌یی پیچیده شده‌ای، اما در تو مردانگی نیست، کلاهی‌بلند برسر داری اما از درد و غم بیخبری. این جوشن‌گذرا از تن بدرکن و این شانهٔ رنگارنگ از سر بینداز! با آن‌که تاج گل برسرداری ترا دلیلی برداشتن آن نیست. تاج‌گل تو پر از لعل و سنگ‌های الوان است اما نه تاج‌گل ونه لعل برتو زیبنده است. آنرا که تاج گل برسر باشد راهش خرد و داد است اما ترا دردست جز باد چیزی نیست. غم تو برای زندگی توست و غم من فراتر از آسمان. من مرغی هستم که درگلزار می‌نالم، تو مرغی هستی که شاخ آلوچه می‌خراشی. تو درخور اعتماد سلیمانی ومن از دل و جان او را نیایش می کنم. آیا از امثلهٔ باستان شنیده‌یی که آنرا که طاعت نباشد برسرش آن

رود که نخواهد. تو سبسهٔ آنی که قبس در بیغوله‌ها خونت بریزند و از خونت طلسم سازند. فرمانروایان زمین چون اسکندر از دادگری تاج برسر نهاده‌اند، تو کلاه قضاوت نادرست، از سر برگیر، قضاوت نادرست صدها کلاه بی‌سر کرده است.

۲۸. پاسخ هدهد به بلبل

بلبل را گفت:

«ای گمراه، چرا تو با مرغان از طریق انصاف نشدی؟ تو که ایمانت بر باد داده‌ای، جهل از خود به‌دور کن، جهل — بیدادگری است بر همگان. دل مجروح را مخراش، فریاد مکن، اما چون دیگ در آغاز بجوش و سپس غلغله سر ده. عشق به ماهرویان، گنج دل است و همان بهتر که پاسدارش نیز در دل باشد، برو در عشق بسوز وبساز، اما مگو راز دل‌خود بیش کس باز. زبند جان خود برخیزو داستان‌های پیشین باز مگوی.

حکایت کهنه شد ازبس که گفتند گهر فرسوده شد ازبس که سفتند.

سخن باید که نو نو چون‌گل شکوفان شود، نه چون داستان بلبل که تکرار قصه‌هاست. ای داور، از این جای پر آشوب برو و اگر از دانش ترا نکته‌یی هست بیاور و بنمای. به‌اندازهٔ خود بگوی تا چه داری، و اگر مرد کاری به‌میدان اندرآی. کار روزگار من، کارزار است و امروز نیز با تو کارزاری دارم. اگر زبان را به‌یک‌نکته بگشایم، مرغ بوستان را خاموش سازم. نخستین پرسش من از توحید، دوم از ایمان و سپس از تقلید خواهد بود. سخن اول از ذات است وپس از آن از صفات‌وپدیدهای گذرا».

زهی عطار خوش گفتاریت باد ز عمر خویش برخورداریت باد.

دربارۀ شرحی بر غزل عطار

اثرهای عطار تا امروز چندان مورد پژوهش قرار نگرفته‌اند؛ از آثارگوناگون او بخش اندکی چاپ شده و بیشتر آن درگنجینه های نسخ خطی است. در عین حال عطار بر همهٔ شعر فارسی تأثیری بزرگ داشته که تنها پس از بازکاوی جدی ویژگیهای اصلی آن، به‌خوبی نمایان خواهند شد. برای این کار باید دشواریهای بزرگی که بر سر راه هست، برگرفته شود. یکی از این دشواریها که مانع بزرگی درکار می‌شود، سبک تاریک و پیچیده وپر از اشارات به آیین فلسفی در علوم‌الصوفیه است که ایجاب می کند، خواننده سمت‌گیری اطمینانبخشی داشته باشد. خوانندگان شرقی نیز این مانع را درک کرده‌اند و دلیل اثبات این‌گفته شرحهایی است که بر منظومه های عطار نگاشته شده و در بین آن برای‌ما مهمترین اثر، شرحی است که شماعی ترک[1] (متوفی به‌سال ۱۶۰۲ — ۱۶۰۰ میلادی) بر منطق‌الطیر نوشته است. آگاهی بر این شرحها و بررسی آنها برای پژوهشگران باید مبرم‌ترین ضرورت باشد، زیرا از این راه امکان خواهد بود که مناسبات خبرگان تصوف را در مشرق‌زمین با این آثار باز شناسیم و پایهٔ محکمی برای کار بعدی فیلولوژی (زبان و ادبیات شناسی) بسازیم.

این نظریات، انگیزهٔ آن بود که نگارنده، متن کوچکی را در این باره چاپ کند. از دو متنی که نگارنده از این‌گونه در دست داشت،[2] با نظریاتی کاملا علمی، متن پیش‌گفته را برگزید: کوچکی‌متن امکان می‌داد که‌بی‌درنگ چاپ شود؛خواندن نسخهٔ خطی بسیار آسان بود، آسیب چندانی ندیده بود و نسخهٔ دیگری از این‌تفسیر در هیچیک از فهرستهای گنجینه های اروپایی آورده نشده است. بزرگترین کمبوداین

1. Ethè, *GIRH*, S. 287

۲. نسخهٔ دیگری که در دسترس من بود، تفسیر بزرگی است بریك قصیده‌که بااین بیت‌آغاز می‌گردد:

ای روی برکشیده به بازار آمده ‌ ‌ ‌ ‌ خلقی بدین طلسم گرفتار آمده.

نسخهٔ خطی، گذشته از ناشناخته بودن مؤلف آن، نداشتن تاریخ نگارش است؛ تنها می‌توان تاریخی تقریبی برای نگارش آن تعیین کرد. با داوری از روی زبان متن، نباید نگارش آن پیش از سدهٔ شانزدهم میلادی باشد.

این اثر به‌دو بخش نابرابر تقسیم شده و شامل مقدمه و فرهنگ کوچکی از اصطلاحات تصوف، که استعمال بیشتری دارند، ونیز خود تفسیر است. فرهنگ عموماً دارای بیست و سه اصطلاح است و ضمناً توضیح آنها بسیار محدود و نارساست که از ارزش علمی آنها بسیار کاسته است. ضروری است که معانی چهار اصطلاح آخر را باز نماییم:

۱ـ چشم برابر است با حسن یوسف، ۲ـ ابرو با معجزهٔ موسی، ۳ـ دهان با زندگی عیسی و ۴ـ لب با هستی محمد (ص)، که در زیر اشاره به‌فصل مربوطهٔ فصوص‌الحکم ابن‌العربی[۳] مستتر است و به همین دلیل، معانی آنها تا این اندازه مبهم و نا مشخص‌اند.

خود تفسیر که با روشنایی و دقت کامل، اندیشهٔ غزل را مورد تفسیر قرار داده و در آن به‌مواد بسیار مهم آیین صوفیه اشاره شده است، ارزش کاملا بیشتری دارد. به‌ترجمهٔ کامل آن [به‌روسی] نیازی نیست و کارشناسان بخوبی می‌توانند متن اصلی را بخوانند. اما برای آنکه غیرایرانشناسان نیز بتوانند از کار نگارنده بهره‌جویند، ترجمهٔ [روسی] خود غزل و مهمترین مطالب شرح را می‌آورم که ویژگی اصلی آن‌را معین می‌کند.

غزل

مسلمانان من آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلاء کفر در دادم شما را ای مسلمانان
که من آن کهنه بتها را دگرباره جلا کردم

۳. ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج ۱، ص ۴۹۴؛ ج ۲، ص ۶۵، ۳۳۰، ۴۲۷.

ازان مادر که من زادم، دگرباره شدم جفتش
از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم[۴]
به‌بکری زادم از مادر ازآن عیسیم می‌خوانند
که‌من این شیر مادر را دگر باره غذا کردم
اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند
گوه باشید ای مردان که من خودرا فدا کردم

واژهٔ گبر طبق تفسیر مفسر، به‌معنای رتبهٔ والای عارفی است که به هدف غایی یعنی توحید رسیده است (بازی با رسم‌الخط کبر- کبریا). عطار که به‌این هدف رسیده است از همهٔ جهان دعوت می کند که از سرمشق او در این‌گبری پیروی کنند. دنیای خارج ـ ممکن است و مجموع افعال که از صفات سرچشمه مـی‌گیرد، راه معرفت نیست: باید در راه رسیدن به‌بتها یعنی ذات ناب مستقیماً تلاش کرد.

بدین‌سان، دو بیت نخست نشان دهندهٔ هدف نهایی و روشنگر توحید است. دو بیت بعدی نشان می‌دهند که از چه راهی بایستی به‌این هدف‌رسید. توأم شدن دوباره با مادر یعنی با قرآن را عطار، نخستین شرط می‌نـامد. صوفیه قرآن را مادر آدم می‌دانند و به‌آن همچون کلمه یعنی واژهٔ سازنده کن می‌نگرند، کـه شالودهٔ همهٔ هستی است. مفسر برای روشن ساختن اصطلاح زنا به‌نظریهٔ بسیار جالبی دست می‌یازد. دو دنیای غیب و شهاده بازتاب آینهٔ یکـدیگر هستند: آنچه کـه در اینجا درخور کیفر است، آنجا شایستهٔ پاداش است. در اینجا ارتباط انسان با قرآن در فراگرفتن‌اصوات و رسم‌الخط آن است، اما در آن جهان ماهیت قرآن و ماهیت انسان درهم می‌آمیزد. این ارتباط، ویژهٔ آن جهان است و در نتیجه اگر پیش از هنگام در این جهان نیز دست دهد، آن را می‌توان چون واژه مورد تفسیر ارزیابی کرد که طبق قانون آینه که پیشتر به‌آن اشاره شد، در آن جهان باعث کیفر نیست، بلکه انگیزهٔ پاداش‌است.

۴. تهمتی‌است‌که معمولاً مسلمانان به گبرها می‌زنند. بنگرید:
Goldziher, *muhammedanische Studien*, Bd. I, S. 118 که درآنجا سطری دربارهٔ شاعر زیادالاعجم (کتاب‌الاغانی، ج ۱۳، ص ۶۲) اقتباس شده است:
واقلف صلی بعد ماناك امه   یری ذاك فی‌دین المجوس حلالا.

عطار شیر را جوهر مادی قرآن[۵] می‌داند و آن را همچون سرچشمهٔ زندگی معنوی ارزیابی می‌کند که در انسان دانشی پدید می‌آورد که به‌حالت عشق عرفانی بدل می‌گردد و انسان را (حتی به‌رغم میل او) به‌سوی هدف نهایی می‌کشاند. مفسر بیت آخر را توضیح نمی‌دهد، اما پس از آنچه که‌گفته آمد، معنای آن به‌خوبی‌روشن است. عطار پیشبینی می‌کند که نمایندگان مذهب رسمی سنت بر او حمله خواهند کرد (و سرانجام او را به‌مرگ محکوم کردند[۶])، می‌گوید که او با باز نمودن‌عقاید خود، جان خود را بخاطر نیکبختی کسانی که از او در این راه پیروی می‌کنند، فدا می‌کند. احتمال تفهیم این سخنان در معنای محدودتری نیز هست: سوختن همچون فنای کامل شخصیت در ذات مطلق و فدا شدن بخاطر نخستین گناه مرتکبه.

می‌بینیم که عطار در این قطعه شعر کوچک خود چه مسائل فلسفی ژرفی‌را مطرح کرده است. سیر منطقی اندیشه نشان می‌دهد که ما در اینجا با توضیح درست نظریات مؤلف روبرو هستیم نه با پیروی اجباری متن از نظریات مفسر. از این‌رو هنگام‌گردآوری مطالب مربوط به‌آثار عطار، این اثر کوچک صوفی ناشناخته، بی‌شک باید مقام شایستهٔ خود را احراز کند و مورد استفادهٔ پژوهشگران قرارگیرد.[۷]

۵. این تفسیر با استناد به این حدیث است که:
قال نبینا انا نائم اتیت بقدح لبن فشربت حتی انی لای الری یخرج فی اظفاری ثم اعطیت فضلی عمربن‌الخطاب قالوافما اولته یا رسول‌الله قال العلم.
بنگرید: فتح‌البری، ج۲، ص ۱۶۴. نیز بنگرید: ابن‌العربی، فصوص‌الحکم، ج۱، ص۴۹۹.

۶. بنگرید: تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ج۱، ص ی.

۷. متن کامل نسخهٔ خطی شرح را بنگرید: صفحهٔ بعد شرحی برغزل عطار. ـ م.

شرحی برغزل عطار

این شرح کوچک از یک نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی (Nov. 29 < B 1810 >، ورق ۳۰۱ب)گرفته شده، که یکی از صاحبان پیشین آن، آنرا صندوقةالمعارف نامیده و شامل یک سلسله از مهمترین آثار نظم و نثر صوفیان ایرانی است. نگارنده به‌شرح فهرست آثاری که در این نسخهٔ خطی است نمی‌پردازد، زیرا شرح مفصل آن‌را برای چاپ آماده کرده است که باید جداگانه چاپ شود.[1] تنها یادآوری می کنم که‌ویژگی کلی این مجموعه گرایش آشکار آن به‌سوی فرقهٔ مولویه است. در این نسخهٔ خطی یک سلسله از آثار بسیار کمیاب سلطان ولد و منظومه‌های مولانای بزرگ روم[2] که کمتر کسی بر آن آگاهی دارد، هست و این نکته نشان می‌دهد که ترتیب دهندهٔآن به‌فرقهٔ درویشان قونیه بسیار نزدیک بوده است. چهارچوب مقاله اجازه نمی‌دهد که انگیزهٔ خود را در چاپ این متن کوچک باز نمایم، و آن را در نوشته‌یی دیگر شرح خواهم داد.[3]

شرح شعر حضرة شیخ عطار قدسنا الله بسره‌العزیز

بسم‌الله الرحمن الرحیم

زهی متقدس ذات واجب‌الوجودی که بامر موجودی در شهودست — واز اثر آن بهبود است — که شهود آن بساتین مشاهدت با وجود اعانت اوصافست غطاء افعال بانوار ابصار یقین باقامت مشاهدهٔ جمال‌ذات شهادت قدم در آواز شهادت یقین چنین اقامت میکند:

۱. این اثر ی. ا. برتلس یافت نشده است ـ ه. ت.

۲. چون عشق‌نامهٔ سلطان‌ولد وتراش‌نامهٔ جلال‌الدین رومی که تنها ذکرآن درفهرست فلوگل آمده است. بنگرید: Flügel, *Handschriften*, BdI, 529 (دربارهٔ تراش‌نامه که‌به‌خامهٔ جلال‌الدین رومی نیست، بنگرید به صفحات بعد ـ ه. ت)

۳. بنگرید: پیشین، دربارهٔ یك تفسیر برغزل عطار ـ ه. ت.

بیت:

مسلمانان من‌آن گبرم که بتخانه بنا کردم
شدم بر بـام بتخانه درین عالـم ندا کردم

صلاء کفر در دادم شما را ای مسلمانـان
که من‌آن کهنه بتهارا دگر باره جلا کردم

ازان مادر که من‌زادم‌دگر باره شدم‌جفتش
از آنم‌گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم

به‌بکری‌زادم ازمادر ازآن‌عیسیم می‌خوانند
که‌من این شیرمادر را دگر باره غذا کردم

اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند
گوه باشیدای‌مردان که‌من خودرا فدا کردم

اما بدان که بیقین باید دانست که این کلام ارباب مشاهدت است — و عبارت او جمله اشارت است — بی‌آنکه کسی را درین کشفی و ایمائی شهودی تمامت حاصل آید— این را فهم نکند چنانکه‌گفت حق تعالی جل جلاله— وان من شیٔ‌الا یسبح بحمده و لکن لایفقهون تسبیحهم[۴]— وهیچ نفرمود لایسمعون—پس همچنین فقهاء باطن‌اسلام را اصطلاحات است — بخلاف اصطلاحات فقهاء ظاهر اسلام است — و تا کس برآن اصطلاحات واقف‌نگردد—از اعترافات اعتراضات وانکار اولیاءالله‌خلاص نیابد—و ازفیضان‌اولیاءالله فایض‌نباشدالقصه بطولهاشمهء از اصطلاحات مشایخ رضوان‌الله علیهم اجمعین— در توجیه این کلام بتائید ملک علام بزبان اقلام در بیان ترجمان آیـد انشاءالله بدان ای رفیق طریق وفقک‌الله تعالی فی‌التعقل که این طایفه درکلام خویش هرکجا که اسلام ذکرکنند— مراد اظهار باشد— و چون کفر ذکر کنندمراد استار باشد — وچون گبر ذکر کنند مراد کبریا باشد — وچون ترسا ذکر کنند مراد مکاشفه باشد— و چـون بت‌ذکر کنند مـراد شاهد باشد— و چون بتخانه‌ذکر کنند مراد شاهد ومشهود باشد— وچون بت پرستی‌ذکر کنند

۴. قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۴۴.

مراد اقامت شهادت باشد— و چون مغ ذکر کنند مراد توحید باشد— و چون مدحد ذکر کنند مراد تفرید باشد— و چون می‌ذکر کنند مراد محبت باشد— و چون میخانه ذکر کنند مراد بقا باشد— و چون قتل ذکر کنند مراد قبول باشد— و چون قاتل ذکر کنند مراد جزبات باشد— و ارادات[5] تجلیات باشد— و چون بدر ذکر کنند مراد وحی باشد که بالهام باشد— و چون مادر ذکر کنند مراد ام‌الکتاب باشد— وچون خواهر ذکر کنند مراد کشف اسرار خفاء ام‌الکتاب باشد— وچون رخسار ذکر کنند مراد عوالم موجودات باشد— وچون زلف ذکر کنند مراد عوالم معدومات باشد— و چون بنا گوش ذکر کنند مرادالحان داؤدی باشد— یعنی خطابات غیب الست— چون چشم ذکر کنند مراد حسن یوسفی باشد — وچون ابرو ذکر کنند مراد معجزات موسوی باشد— وچون دهن ذکر کنند مراد حیات عیسوی باشد — و چون لب ذکر کنند مراد لطایف وجود محمدی صلی الله علیه وسلم باشد— هذا باب طویل تمام بدهان رسید —بدان ای مرد مسلمان که شیخ عطار قدس روحه را این خطاب با تو است چنانکه گفت شعر مسلمانان من آن‌گبرم که بتخانه بنا کردم یعنی ای مردی که خدایرا بغیبت عبادت می کنی — بیا بیا که تا ببینی که ایمان موحدان — نه چون ایمان مقلدان است —و عبادت شاهدان —نه چون عبادت محجوبان است —طایفه‌اند که کبر عبارت از بزرگیء همت و علو عزیمت ایشانست چنانکه گفت من آن گبرم که بتخانه بنا کردم —یعنی منم که در میان عبودیت —و عوالم غیوب با غیر از غیرت قرار نکردم تا در بساتین مشاهدهٔ انبساط با شاهدان ابرار نکرم و آنکه گفت — شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم —یعنی‌چون مفتح‌الابواب این‌ابواب برمن‌مفتوح بگردانیدضنت[6] نکردم —و این مائدهٔ مشاهده را تنها نخوردم —بلکه جملگی اخوانرا صلا گفتم‌چنانکه‌گفت صلای کفر در دادم‌شمارا ای مسلمانان — که من این کهنه بتها را دگرباره جلا کردم‌یعنی‌بدانید بدین‌عین‌اوصاف —و غطاء

۵. باید اصلاح شود به وواردات. ۶. در حواشی: ای‌بخیل (!)

افعال ابواب مکاشفات مشاهدات نیست — زیرا که من که اضعف ضعفاام — درین دریا فرو رفتم — وچندین درشاهوار که جملهٔ شاهدان بزم‌مشاهدات را شاید برآوردم — و بر فرق از برای ترغیب شما نثار کردم — و طریق سلوک این بحر ژرف درین دو بیت اظهار کردم بیت از آن مادر که من زادم دگر باره شدم جفتش ازانم گبر می‌خوانند که با مادر زنا کردم — ببکری زادم از مادر از آن عیسیم می‌خوانند که من این شیر مادر را دگو باره غذا کردم.

یعنی در بساتین جنات مشاهدات جمال ذات بی کیف — مرا انبساط دست داد که دست درحبل متین کتاب الله زدم — زیرا که چون در اصل نظر کردم — او مرا بجای مادر بود — چون بدو رسیدم — مرا چون مادران بصد مهربانی در برگرفت — و جنات مشاهدات در تحت اقدام او یافتم که — الجنة تحت اقدام الامهات — اما درین معنی نظر از اصل بفرع باید کرد — تا آسان بیابند و مشکل ننماید — که چگونه کلام‌الله کسیرا مادر باشد — قوله تعالی انما امره اذا اراد شیأ ان یقول‌له کن فیکون[۷] — و این مبداء است — و آن معاد فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون[۸] — اما باید دانست که — هر که بکتاب الله برسید — اما بجان نه بتن بجنات مشاهدات رسید — و بجمال تجلیات انوار ذات متجلی و منور شد — چنانکه حضرت رسالت صلی‌الله علیه و سلم فرمود — ان الله تعالی یتجلی فی‌القران — اما آنکه دگر باره شدم جفتش — یعنی چون اول از عالم امر بعالم خلق آمدم — و باز از عالم خلق بعالم امر باز شدم — اما باید دانست که عالم امر عبارت ازکلام است — و عالم خلق عبارت از اجسام — و زنا درین مقام عبارت از اتصال جان با کلام — زیرا که زنا همان فعل مخصوص را گویند که — در میان مرد و زن واقع است — اما چون بنکاح باشد یا ملک یمین آنرا زنا نگویند — و بران هیچ وزری نباشد و چون غیر این دو شرط بکنند آنرا زناگویند — و از واجب رجم و قتل

۷. قرآن، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸۲. ۸. قرآن، سورهٔ ۳۶، آیهٔ ۸۳.

باشد—زیرا که وزر بزرگی باشد— پس همچنین همین معانی در عالم النفس که عالم ذواتست بالعکس است—چنانکه اینجا ناکح و مالک را وزری نیست—اینجا کس را که کتاب الله مکتوب و ملفوظ بیش نیست—او را در ان عالم اجری نیست زیرا که اجر این دو که لفظ و کتابت است در عالم خلق است—اما آنرا که از کتابت جسم و الفاظ که اسم کلام الله است—بکشف جان برسید اجر او بزرگ است— واو را بدین معنی بزرگ گویند— وگبری عبارت از بزرگی است اما آنکه گفت شعر که من آن شیر مادر را دگر باره غذا کردم یعنی بلفظ و کتابت کلام الله را فرا ساختم—کین هر دو مرد را بعبادت فرماید و عبادت مرد را بمثابهٔ شیرست مرطفل— اما مکاشفات اسرار حقایق کلام الله مرد را خاشع در وادی فقر و مسکنت و خاضع گرداند— و خضوع و خشوع معرفت ثمره دهد— و از معرفت عشق ظهور کند— و عشق مرد را بیک لحظه و بیک لمحه او مرد بستاند—و بیک جذبه بسر توحید رساند—پس در توحید انوار جمال تجلیات— بمحبت از تتق یحبهم[9] مرد را در میخانهٔ یحبونهم برد[10]— اگر او خواهد و اگر او نخواهد— و صدق محبت حقیقت است— حقیقتاً (!) که محبت نشاط دهنده است— و می که عبارت از اویست— در کام جان او میریزند— و بنشاط هرچه تمامتر می‌آشامند— چنانکه گفت ان شارب مشرب صدق و صفا علیه من الصلواة ازکاها و من التحیات انماها ان لله تعالی شراباً باولیائه اذا شربوا سکروا و اذا سکروا طربوا و اذا طربوا طلبو و اذا طلبو وجدوا و اذا وجدوا تابوا و اذا تابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا وصاوا و اذا و صلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم الهم صلی علی خیر الخلق و رحمتهم و شفقتهم محمد و آله اجمعین و الحمدلله رب العالمین

۹. قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۵۴.   ۱۰. قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۶۵.

کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار

هنگام کار ترجمهٔ بلبل نامه از روی نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی آکادمی علوم روسیه (No 184B)برنسخهٔ خطی دیگری از این منظومه در کتابخانه همگانی، آگاهی یافتم (سری نوین فارسی، ش ۱۱). نخستین نکته‌یی که بادیدن این نسخهٔ خطی مایهٔ شگفتی من شد، تفاوت محسوس در حجم آنها بود: یعنی منظومهٔ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی تقریباً چهار بار درازتر از منظومهٔ نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است. من هنوز هنگامی که تنها یک نسخهٔ خطی در دست داشتم به پایان منظومه که تا اندازه‌یی موجب شگفتی بود توجه کرده بودم.[1] هنگامی که بلبل با پاسخهای خود همهٔ مرغان را برجایشان می‌نشاند، هدهد رشتهٔ سخن به دست می‌گیرد و به‌بلبل چنین می‌گوید:

برو در عاشقی میسوز و میساز
مگو راز دل خود پیش کس باز
ز بند جان خود برخیز و بنشین
مگو زین پس حکایت‌های پیشین
حکایت کهنه شد از بس که گفتند
گهر فرسوده گشت از بس که سفتند
سخن نونو چو گل باید شگفتن
نه چون بلبل حکایت باز گفتن
حدیث عرف اگر چه هست شیرین
ولی هر دم ز برهان گشت آئین
برو زین جای پر آشوب داور
ز علم ار نکته‌ء داری بیاور

۱. بنگرید: پیشین، بلبل نامهٔ فریدالدین عطار.

بقدر خود بگو تا خود چه داری
بمیدان اندرآ گر مرد کاری
چو کار روزگارم[1] کارزار است
مرا امروز با تو کارزار است
نخستش درکشم که خود چه گوید
چه گوید خوردهٔ نفرت نجوید
چو بگشایم بیک نکته زبانرا
ببندم نطق مرغ بوستان را
سوالش اول از توحید پرسم
دوم ایمان سیوم تقلید پرسم
مرا با او سخن اول ز ذات است
بآخر ماجرا اندر صفات است...

منظومه در اینجا ناگهان بریده می‌شود و بیت نهایی می‌آید که:

زهی عطار خوش گفتاریت باد
زعمر خویش بر خور داریت باد

پس‌از این بیت، بدون هیچگونه وابستگی به پیش از آن، داستان کوچک موشهای بیابانی و جنگلی و یک مثنوی کوچک زیر عنوان «در پنددادن فرزند ارجمند خود را» آمده است. مثنوی در بحری دیگر است و در نتیجه هیچ ارتباطی به بلبل‌نامه نمی‌تواند داشته باشد.[2]

چنین تصور شد که اندیشه به‌پایان نرسیده است و احساس‌گونه‌یی ناخرسندی دست داد و ما را وا داشت تا برای روشن ساختن این پایان شگفت‌انگیز و ناگهانی، به توضیحی تصنعی توسل جوییم. به‌دلیل نبودن سخن پردازی معمولی وجز اینها که هیچ منظومهٔ فارسی بی آن نیست،[3] این تصور نیرومندتر شد.

۲. هنگامی که این نوشته‌زیرچاپ بود، برنگارنده میسر گردید روشن‌سازد که این‌مثنوی کوچک از عطار نیست و قطعه‌یی از منظومهٔ تحفة الاحرار جامی است (بنگرید: تحفة‌الاحرار، ص ۹۱-۹۳، سطرهای ۱۶۱۵-۱۶۵۹).

۳. مثنوی «دمی یکی از نمونه‌های نادر آن است، اما در آنجا نیز پیشگفتاری عربی جای آغاز معمولی را گرفته است.

نگارنده، در نخستین نخست که نسخهٔ خطی شاپجاند همگانی را مشاهده کرد، حیران شد، زیرا در آنجا منظومه همان بانی را دانست که به نظر نگارنده در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی نمبود آن به‌چشم می‌خورد. یعنی بی‌فاصله پس از سخنان فرجامین هدهد این فصلها آمده بود:

۱ـ نخستین پرسش دربارهٔ وحدت و سپس چنان می‌نمود که چیزی از قلم افتاده باشد و از پی آن:

۲ـ پرسش سوم دربارهٔ حدوث و قدیم.

۳ـ پرسش چهارم دربارهٔ مسلمانی. سپس پاسخها به این شرح:

۱) دربارهٔ وحدت

۲) دربارهٔ پیدایش پدیده‌ها

۳) دربارهٔ مسلمانی و تحلیل مفصل پنج ارکان دین.

از پاسخها روشن می‌گردد که نساخ در عنوان پرسشها اشتباه کرده‌اند، زیرا پاسخ دوم به پرسشی است که پرسش سوم نامیده شده است و شمارهٔ پاسخها کاملا با شمارهٔ پرسشها برابر است. پس‌از اصلاح عنوان پرسشها به نخست، «دوم و سوم» متن به‌هم پیوسته و مفهومی به دست آوردیم.

آغاز منظومه نیز با آغاز نسخهٔ خطی‌موزهٔ آسیایی برابر نیست: منظومه با سخن پردازی معمولی آغاز می‌گردد و سپس فصل ستایش و نعت پیامبر و چهار خلیفهٔ راشدین می‌آید و فصل مربوط به انگیزه نگارش کتاب به‌نام شاه ملك عادل[4] و شرح ده کرامات پیری است که مؤلف او را عزالدین و فخرالعالم می‌نامد و سپس در اینجا است که متن منظومه همسان با نخستین نسخهٔ خطی نگارنده آغاز می‌شود. عموماً در آغاز کتاب ۳٦٤ بیت افزوده شده است.

داستان موشها که در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی کنده شده ودر پایان منظومه جای گرفته، در اینجا در جای خودش و در پاسخ بلبل به‌باز و ترسیمی است بسیار طبیعی و مفهوم در توضیح اصطلاح قناعت که در همین فصل آمده است.

۴. تعیین دقیق این که چه‌کسی را مؤلف در نظر داشته است، برنگارنده میسر نگردید. چند فرمانروا با این لقب بوده‌اند، اما از متن روشن نیست که عطار کدامیک را در نظر داشته است.

نخستین اندیشهٔ نگارنده آن بود که نسخهٔ موزهٔ آسیایی ناقص و تنها استخوانبدی منظومه است و اکنون متن کامل آن را یافته است. اما دو نسخهٔ خطی دیگر از کتابخانهٔ دانشگاه [دولتی‌لنینگراد]،ش ۱۰۸۳ وکتابخانهٔ همگانی (شمارهٔ ۱۷۹) یکسره با نگارش نخستین یکسان و برابر بودند و افزودگی درآنها نیست. نگارنده پس از مراجعه به فهرستهای‌گنجینه های باختری، نسخه های خطی زیر را نیز یافته است:

چهار نسخهٔ خطی در ایندیا افیس[5]: ٤ —٦ ورق.

چهار نسخهٔ خطی در بودلیان[6]: ٤ —٥ ورق.

یک نسخهٔ خطی نزد اشپرنگر[7]: ۲۰ ورق، اما در حواشی.

یک نسخهٔ براون[8]: ۱٦ ورق.

یک نسخهٔ موجود در بنکی‌پور[9]: ٦ ورق.

یک نسخه نزد شفر[10]: ۲۲ ورق.

تعداد ورقها در همه‌جا تقریباً بـه اندازهٔ ورقهای نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است (٥ ورق) و در هرجا که مطلع آن آمده، با مطلع این نسخه همخوان است. تنها، نسخهٔ خطی مجموعهٔ شفر دارای همان تعداد ورقهایی است که در نگارش وسیع نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی هست. اما متأسفانه در فهرست نه آغاز منظومه آمده است و نه پایانش و از این‌رو چون دسترسی برخود نسخهٔ خطی نیست، نگارنده از مکان روشن ساختن مطلبی تازه بی‌بهره است.

در هر صورت، روشن می‌گردد که نگارش کوتاه یک نقص تصادفی‌نیست، بلکه برای این منظومه کاری است عادی. ممکن بود حتی چنین پنداشت که برعکس، افزوده شدن مطالب نگارش وسیع‌تر، کاری است ازمتأخرین. اما این پندار رد می‌شود، زیرا سبک ویژهٔ عطار درکارگرفتن از واژه‌ها درهر دو منظومه یکسان

5. Ethé, *Catalogue of the india Office*, No 1031, 1032, 1033, 1034 (p. 613)
6. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 622, 623, 624, 625 (p. 498).
7. Sprenger, *Catalogue*, vol. I, No 133.
8. Browne, *Catalogue*, No CCCV, 2, p. 389
9. *Catalogue of Bankipore*, vol. I, No 47, v (p. 73).
10. Blochet, *Catalogue*, No 1398, p. 88.

است و نیز چنان که [illegible] شده آمد بدون این افزودگیها، منظومه بخش اساسی خود را گم می‌شود، زیرا این [illegible] سخن‌گفتن بلبل به‌هدهد مهمترین لحظات منظومه است.

این مسأله‌یی است بسیار جدی و نگارنده در آن ژرفتر نمی‌شود، زیرا نخست اینکه ژرفتر شدن در این مسأله از وظائف این نوشته نیست و دوم اینکه تا زمانی که اطلاعاتی دقیق از نسخهٔ خطی سفر به‌دست نیاید، این کار شدنی نیست. اگر نگارنده در اینجا به‌این مسأله اشاره کرده، تنها به این دلیل است که هنگام سخن‌گفتن دربارهٔ بلبل نامه به‌هیچ روی نمی‌توان به‌این مسأله اشاره نکرد.

در هر صورت فعلا نگارنده می‌تواند نتیجه‌گیریهای زیر را بکند:

منظومهٔ عطار بلبل نامه به‌دو نگارش کوتاه و گسترده بوده است؛ در نگارش دوم که به پایان آن مثنوی در پند دادن فرزند ارجمند خود را پیوسته است به دلیل ناروشنی، رواج بیشتری داشته و بخش اعظم نسخه‌های خطی ما از یک نسخهٔ خطی کهن که در آنجا این پیوستگی رخ داده است، سرچشمه می‌گیرند. دربارهٔ علت گسترش نیافتن نگارش کامل، تنها می‌توان به‌حدس وگمان پناه برد و طبیعی‌تر از همهٔ آنها نظر زیر است: آغاز و پایان منظومه دارای مطالب بسیاری است که از نظر آیین صوفیه به‌خوبی روشن است و اما با اصول دستورات مذهب رسمی سنت آشکارا و سخت مغایر است. از این رو نباید در شگفت شد که این بخش را که‌گویا بسیار خطرناک و به‌الحاد نزدیک بوده است، نساخ حذف کرده باشند. مطالعهٔ دقیقتر بیست و دو حکایت حذف شده، این‌گمان را به واقعیت بسیار نزدیک می‌گرداند، زیرا تقریباً هر حکایت دارای مطالبی است که از نظر مذهب سنت، تردید و مخاطراتی بزرگ را بر می‌انگیزد.

*

اکنون می‌گذریم به‌مضمون اصلی این نوشته. درآغاز نگارش تفصیلی (بیت ۱۷)[۱۱] بلافاصله پس‌از سخنپردازی، مطلب بسیار شایان نگرش می‌آید که تفسیری است

۱۱. اشعار را از متن منظومه که برای‌چاپ‌تهیه‌کرده‌ام، می‌آورم.(دربایگانی ی. ا. برتلس صفحاتی از این متن به‌دست آمد ـ ه. ت).

دربارۀمسأله کیهان شناخت از دیدگاه تعلیمات صوفیه.

این بخش را در زیر می‌آورم و چند بیت نیز از فصل بعدی در نعت پیامبر (بیت ۱۱۱) بر آن می‌افزایم، زیرا این بخش پس از افزوده شدن به بخش نخست پیدایش‌جهان‌را چنان که عطار تصویر می کرده است، برای‌ما روشن می‌سازد:

در آمد آفتاب ذات عالم — بجوش آمد همه ذرات عالم
قلم بر لوح موجودات بنوشت — صفات شکل خوب و صورت زشت
چو نقاش اینقدر پرگار امکان — بگردانید گرد نقطۀ جان
پدید آمد چو دوران کرد پرگار — وجود نقطۀ دایره کردار
چو نقطه بر سر خط استوا کرد — نهادند نام نقطه جوهر فرد
زهیبت آبشد جوهر از آن شد — بهر وادی که‌میشد خون‌روان شد
بدوران وجود آمد بگرداب — کفی از گردش گرداب کرد آب
زکف دودی بر آمد آسمان شد — زمین‌شد کف‌چو جوهر زرمیان‌شد
بجنبش چون درآمد هفت گردون — بسی نقش از درون بنهاد بیرون
چو هر چیزی بجای خود نهادند — به مرغ بی پرو بی بال دادند
زمین و آسمان از دانه پر کرد — بهرسالی‌از آن یک دانه می‌خورد
جهان را کرد مرغ از دانه خالی — چو دانه خورد مرغک مردحالی
پس‌آنگه در وجود آمد بفرمان — بفرمان خدا جان و تن جان
پس از جان جمله عالم را بآسان — بدادند تا همی کردند اسپان
پس از اسپان درآمد جمله حیوان — پس‌از حیوان مصورگشت انسان
بآدم بود ختم آفرینش — که بادا بر چنین ختم آفرینش
چهار از هفت وسه از چار دادند — زچار و سه اساس ما نهادند[۱۲]
همه فرزند هفت و سه چاریم — ولی پروردۀ پروردگاریم

*

دران دریا که او در یتیم است — هزاران‌کشتی‌ازموجش‌به‌بیم‌است

۱۲. چهار ـ امهات چهار ارکان یا امهات سفلیه یعنی چهار عنصراست؛ هفت ـ هفت گردون یا آبای علویه؛ سه ـ تقسیمات معمولی صوفیه: «روح، نفس»، و جسم است.

زبحر نور او دری بر آمد — همه کون و مکان پر گوهر آمد
پدید آمد ز افلاک وز انجم — نبات و عنصر و حیوان و مردم
وجود نور او تخم وجود است — نشانده در زمین بیحدود است
درختی را که ایزد باغبان است — همیشه سربزش عقل وجان است
همه عالم درختی دان براز بار — چو میبینی نداری هیچ انکار
باول نور او تخم درخت است — بآخر پادشاه تاج و تختست
زبیخ تخم نورش عقل اول — زشاخ بیخ تخمش نفس الکل
فلک چون شاخ شاخ شاخ ارکان — نهالش همچو برگ برگ حیوان
همیشه این درخت اندر صف بار — بجای میوه انسان آورد بار
میان میوه‌ها باشد یکی مه — برنگ و بوی ولذت از همه به
بدان یک میوه باشد ختم خوبی — مجازی دیگران را رسم خوبی
درخت آفرینش را بسرحد — چو جان میوه‌ها آمد محمد

طرح کلی این‌ساخت چندان مورد تردید نیست: این طرح برای اندیشمندان صوفیه کاملا معمولی است و با وجود سایهٔ گنوستی‌سیزم، شاید در اینجا نیرومندتر از آثار مؤلفان دیگر جلوه‌نموده باشد.

باید به‌یک نکته که بسیار پر اهمیت می‌نماید، توجه بیشتری کنیم: این نکته همانا افرینش جهان از نقطه‌یی واحد است‌که ذات‌مطلق نام دارد و نگارنده در اینجا [در متن روسی] اصطلاح جوهر را که در آثار فیلسوفان اسلام دارای همین اهمیت است به‌کار می‌برد.[۱۳] اما می‌دانیم که جوهر شکل معرب گوهر فارسی است، یعنی مروارید و غالباً به‌همین معنی‌به کار می‌رود.

این، امکان می‌دهد که در ترجمه به‌جای ذات واژهٔ مروارید به‌کاربریم و آنگاه از نظریات فلسفی به ساختی بگذریم که دارای ویژگی جهانی است. این تغییر و جا به‌جا کردن، خودسرانه نیست زیرا غالباً در آثار صوفیه پابه‌پای جوهر عبارت دیگری نیز می‌بینیم که همانا الدرةالبیضا (مروارید سپید) است.

ترجمهٔ قطعه‌یی از یک تفسیر ترکی را که بر مثنوی جلال‌الدین رومی

۱۳. مقابله شود با: Flügel, *Definitiones*, S. 83.

است، می‌آورم:[۱۴]

دربارهٔ واژه‌های: و ادراته الفلك النورانی الرحمانی الخ...

معنی: و رموز الوهیت آگاه می‌گردانند براینکه چگونه الله تعالی آسمان نورانی، آسمان مهربانی و آسمان مرواریدگون را به چرخش وا می‌دارد. یعنی چگونه پروردگار آسمان را که بانور، مهربانی و مرواریدگونی پیوستگی دارد، می‌چرخاند و مقصود از مرواریدگونی آن است که بیش از همه مروارید سپید خلق شده است و مقصود از آن خرد نخست (πρότος νοῦς — برتلس) است. چنان که گفته است: پروردگار، نخست مروارید را آفرید و باز گفته است پروردگار، نخست خردرا آفرید. و مقصود از آسمان نورانی، مهربانی و مرواریدگون، خرد هریک ازچرخ‌های آسمانی است که در همانجا امور را حل وفصل می کند. و شمارهٔ خرد نیز ده باشد و اما پیدایش خردها ازخرد نخست و پیدایش محیط آسمان بدینگونه بوده است:

در آغاز پروردگار تبارک و تعالی، خرد نخست را همانند مرواریدی سپید آفرید. این خرد نخست که نامهای گوناگونی بر آن است، فروغی است که بر همه جا می‌تابد و از همه چیز در می‌گذرد و هستی آن به ماهیت جوهر ذات پیوسته است: این فروغ از پروردگار است ودر پرتو هستی او و تجلی صفات اوست که منشعب می‌گردد. این شرحی است واقعی و دربارهٔ همان چیزی است که آن را مروارید سپید می‌نامند و نخستین علت کلام خدا و نیز سایر نامهاست.

این خرد نخست را می‌توان ازسه جهت بررسی کرد: نخست اینکه سمت آن به‌خالق می‌رسد و مهربانی و قدرت او را می‌بیند — این سمتی است واجب (وجوبی) و سمت کاملترین بلندیها. این سمت بلند، پیدایش بالاترین فروغها را ایجاب می کند و سرانجام ازآن بلندی این فروغ پدید

۱۴. رومی، مثنوی، تفسیر، ج ۳، ص ۴.

می‌آید که، خرد دوم نامیده می‌شود. این همان خردی است که عرش را اداره می‌کنند. سپس شناسی که این فروغ هستی می‌یابد، از آن چیزی همانند نفس پدیدار می‌گردد که نفس جامع [illegible] —برتلس) نامیده شود و این نفس عرش است. هنگامی که این نفس به مخلوق و امکانیت می‌رسد، از این سمت سفلی، پیکر محیط‌اطلس پدیدار می‌گردد. خرد دوم را نیز می‌توان از همین سه‌جهت مورد بررسی قرار داد، یعنی هنگامی که او به خالق می‌رسد، نفس محیط افلاک و منطقة البروج یعنی کرسی پدید می‌آید. خردهای چهارم تا دهم نیز بر همین‌گونه‌اند، هر یک از آنها از سمت بالا پدیدار می‌گردد، نفس افلاک از سمت میان و نفس بدنها از سمت پایین...

برای واژه‌های: الحاکم علی‌الفلك الدخانی الکری، یعنی دربارهٔ چنان آسمان نور و مهربانی و مرواریدگون که برفلک فرمانروایی و با بخار و کرویت پیوستگی دارد. با بخار از آن رو ارتباط دارد که خدای بزرگ پیش از آفریدن آسمان و زمین مروارید را آفرید و سپس هنگامی که با چشم مهربانی برآن نگریست، آب، آن را فرا گرفت. خدای تعالی از بخار [این آب] محیط آسمان را ساخت و برای همین است که آن را بخار گونه می‌نامند. این ادعا از لحاظ ظاهر با ترتیب نخست فرق دارد. اما از لحاظ مفهوم درونی مطابقت کامل میان آنها هست و فرق تنها در ادای کلام است...

به‌خوبی روشن است که مفسر در عبارت مروارید سپید که در عین حال آن را خرد نخست (العقل‌الاول) می‌نامد، همان چیزی را در نظر دارد که عطار جوهرش می‌خواند، زیرا جریان پیدایش کیهان از مروارید در هر دو مورد، شرحی کاملا یکسان دارد.

این پرسش مطرح می‌شود که باید کدام اندیشه را اندیشهٔ نخست دانست و آیا ساخت فلسفی تنها تلاشی است برای مدلل ساختن داستان مربوط به‌مروارید

که از دورانی بسیار دور وجود داشته و یا مروارید از ساخته‌های مردمی است بر شالودهٔ نظریات فلسفی. بی‌شک راه‌حل نخست طبیعی‌تر و ساده‌تر است وگذشته از این، همین مروارید در سایر کیهان شناخت‌ها نیز قرینهٔ همخوانی دارد. اگر بیضهٔ جهانی را که از روایات فنیقی‌هاست[۱۶] و افسانه‌های همانند ارفیها[۱۷] را به یاد آوریم، آنگاه خواهیم توانست با اطمینان بسیار بگوییم که در این مروارید بقایای جهان مشابهی را می‌بینیم که به اسلام راه یافته است. در کیهان شناخت فنیقی‌ها بیضه به دو بخش می‌شود و نیمی از آن ستارگان را می‌سازد، و در کیهان‌شناخت پیش گفته بخشی از مروارید بخار می‌شود و آسمان را به وجود می‌آورد.

البته، تنها در خطوطی کلی می‌توان چنین مقایسه‌یی کرد و تاریخ این افسانه را گمان نمی‌رود که بتوان در زمینهٔ اسلام مشخص ساخت. اما این نکته بسیار اهمیت دارد که باید بپذیریم در تصوف عطار عناصری هستند که پیدایش آنها بسیار باستانی است و ضمناً برای اسلام از بیخ وبن بیگانه است. می‌توان چنین پنداشت که این عناصر را او از روایتهای مردم گرفته باشد و منظومه‌هایش نشان می‌دهند که وی از روایتهای مردم بسیار بهره برده است.

اینک می‌پردازیم به‌بخش دوم قطعهٔ خود:

نقش محمد(ص) در پیدایش جهان. در اینجا، ساخت برای تصوف بسیار معمولی است ــ عقیدهٔ نور محمد (ص) همچون بذر همهٔ هستی، یعنی نور یا حقیقت محمدیه شالوده است و نقش آن با نقش خرد (لوگوس) گنوستیکها به خوبی همخوانی دارد.

اسلامشناسان بارها این مسأله را مطرح کرده‌اند و بویژه تورآندره[۱۸] آن

۱۶. تورایف، ص ۴۹.

۱۷. مقالهٔ T. F. Burns در *Encyclopaedia of Religion and Ethics* by Hastings, Edinburgh, 1911, V. IV. p. 147.

درخور نگرش است که در اثر داماستسی، بیضهٔ نورانی که از هوا به وجود آمده است ἀργύφεον ـ سپیدسیمین نام دارد.

18. Tor Andrae. *Die Person muhammeds*, Stockholm, 1917

را موشکافانه مورد پژوهش قرار داده است و در اینجا دیگر ضروری نیست که با تفصیل بیشتر به شرح آن بپردازیم. باید تنها به‌جریان شایان توجه دوعقیده اشاره کنیم که موازی با یکدیگربسط یافته‌اند و در عین پیوستگی با یکدیگر درست نیز همخوانی ندارند. حقیقت محمدیه یا باید با جوهر فرد یکی باشد و یا نقش آن باید کمتر محسوس بوده و نقشی درجه دوم باشد.

همخوانی ساخت عطار با ساخت همانند آن، در آثار پلوتین (فلوطین) نیز در خور نگرش است.[19]

Σεμνὸν γάρ τι καὶ ἡ ψυχὴ ἡ τοιαύτη οἷον κύκλος προσαρμόττων κέντρῳ, εὐθὺς μεθὰ κέντρον αὐξηθείς, διάστημα ἀδιάστατον. Οὕτω γὰρ ἔχει ἕκαστα. εἰ δὲ τἀγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξειε, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενονἀν τάξειε, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει. Νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιείληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφίεται. Ἡ δὲ τοῦ παντὸς σφαῖρα τὴν ψυχὴν ἐκείνως ἐφιεμένην ἔχουσα ᾗ πέφυκεν ἐφίεσθαι κινεῖται. Πέφυκε δὲ ᾗ σῶμα τοῦ οὗ ἐστιν ἔξω ἐφίεσθαι· τοῦτο δὲ περιπτύξασθαι, καὶ περιελθεῖν πάντη ἑαυτῷ, καὶ κύκλῳ ἄρα.

ترجمه: چنین نفسی که گونه‌یی چرخ است ودرکانون و پس ازکانون هرچه دورتر می‌رود بی‌درنگ بزرگتر می‌شود و مکانی کامل می‌سازد، در خور ستایش است. هرآنچه هستی‌دارد درهمین‌حال است. اگر رفاه را کانون بپنداریم، آنگاه خرد چرخی است بی‌جنبش و نفس چرخی است در جنبش که جنبش آن دارای هدف است. زیرا ویژگی خرد آن است که‌در یک زمان، هم‌غیرخود را در دست داشته باشد وهم در آن باشد، اما نفس‌با سماجت می‌کوشد که در غیر خودباشد. محیط جامع الاطراف که نفسی چنین‌کوشنده در خود دارد، هر بارکه نیروی‌کوشندگی پدیدار می‌گردد به‌جنبش برانگیخته می‌شود. اما نیروی کوشندگی در هرجایی که جسمی بیرونی باشد، پدیدار می‌شود. نیروی کوشندگی هم خویش و هم چرخ را فرا می‌گیرد.

19. *Plotin*, t. II, p. 760, H. H.XVI.

چرخ گردان، که جنبش آن دارای هدف است، در اثر عطار نیز موبه‌مو تکرار می‌شود.

اگرچه آغاز کیهان شناخت برای تفسیر چندان دشوار نیست و قرینه‌های آن را می‌توان به‌آسانی یافت، اما دو رخ نمود دیگر، دشواریهای زیادی پدید می‌آورد. یکی از آنها حکایت آفرینش مرغ بی‌بال و پری است که زمین را از دانه پاک می کند و دیگری یادآوری شگفت‌انگیز این نکته است که اسبها بیش از سایر جانداران آفریده شده‌اند و ضمناً براین نکته که اسبها پیش از دیگران بوده‌اند سخت تأکید شده است. پاسخ به این دو مسأله بسیار دشوار است و نگارنده در این مورد اعتراف می کند که توانایی آن را ندارد. درهیچیک از متون صوفیه که بر آن آگاهی داشته‌ام مطلبی ندیده‌ام که بتوانم برای روشن ساختن این نکته در اینجا بیاورم. تنها می‌توان چنین پنداشت که عطار این دو روایت را از مردم گرفته است، که امکان ما را برای یافتن پیدایش آنها ناممکن می‌سازد.

دربارهٔ مرغ بی‌بال وپر می‌توان تنها قطعهٔ زیر را از حالات و سخنان شیخ ابوسعید ابوالخیر ذکر کرد:

آنجا پیری بوده است امام ابوعلی کرخی و خاکش همانجاست. قصد زیارت وی کردیم. چون به نزدیک تربت پیر رسیدیم جوی آب بود و سنگی برلب آب. وضو ساختیم و دو رکعت نماز تحیت بگزاردیم. کودکی دیدیم گاو همی راند و زمین همی شورید و پیری شوریده بر کنار ارزن زار تخم می‌پاشید. هر ساعت چون مدهوشی روی سوی آن تربت کردی ونعره بزدی. ما را از دیدار وی در سینه اضطرابی پدید آمد. پیر بیامد وبرما سلام گفت وگفت باری از سینهٔ این پیر برداریت. گفتیم ان‌شاءالله. گفت این ساعت در خاطر می‌گردد که اگر آفریدگار جل وعلا که خالق بر حقیقت است بعد از خلقیت دنیا دروی هیچ کس نیافریدی پس از شرق تا غرب، از آسمان تا زمین این دنیا را پراز ارزن کردی. پس یک مرغ بیافریدی و فرمودی که هر هزار سال یک دانه از این ارزن قوت توانست و یک مرد آفریدی و سوزی از این حدیث [در سینهٔ وی نهادی] و با وی خطاب کردی که تا این مرغ این دنیا را از این ارزن پاک نکند توبه مقصود نخواهی رسید و در

این سوز و درد خواهی بود. هنوز زود کاری بودی!...[۲۰]

در اینجا نقش این مرغ تا اندازه‌ای روشن است. پدیدار شدن آن برای نشان دادن تجسم اسب است و ظاهراً به توضیحی دیگر نیاز ندارد. اما، پدیدار شدن آن در دوجا، نشان می‌دهد که چنین سیمائی نمودی تک تصادف ساده نبوده، بلکه در میان صوفیه وجود داشته و برای آنها شناخته بوده است. نگارنده بعداً خواهد کوشید که وابسته به‌طرح کلی کیهان شناخت، روشنایی دیگری بر آن بیاندازد و اما اکنون می‌پردازیم به‌رخ نمود دوم.

اهمیت بزرگ اسب در فرهنگ ایران شهرتی گسترده دارد و نیازی به‌اشارات ویژه در این مورد نیست. کافی است تنها این نکته را یادآور شویم که نامهای خاص در ایران پیش از اسلام غالبا در ترکیب خود واژهٔ اسب (اسب) داشته‌اند.[۲۱] در اوستا نیز در بارهٔ اسب بسیار سخن رفته است: یزت تیشتری همچون تجلی‌باران‌رحمت در دریاچهٔ ونورو کاش با آپا نوآش که دیو خشکسالی‌است به‌سیمای اسبی‌خوش‌نژاد، به‌پیکار برمی‌خیزد.[۲۲] سرانجام بنابر نوشتهٔ زرتشت نامه، زرتشت رسالت پیامبری خود را با درمان اسب‌گشتاسب می‌نمایاند.[۲۳] همهٔ اینها نشان می‌دهند که در ایران‌باستان برای اسب، به‌رغم ارزش ناب‌مادی آن، اهمیتی معنوی پذیرفته بوده‌اند. این اعتقاد باستانی می‌توانسته است در اندیشهٔ عطار، در شکلی که برای مؤلف مسلمان غیر منتظره است، تجلی کند. اما در اینجا می‌تواند نظریات بسیارباستانی‌تری جلوه کرده باشد که تنها پس از این که نظریه عطار را در بارهٔ آفرینش درجدول بیاوریم، نمایان می‌گردد:

۲۰. ژوکوفسکی، اسرار التوحید، ص ۴۲.

21. Justi, *Iranisches Namensbuch*. چند مثال می‌آورم: Karasàspa, yt, 9, 31. Aroajataspa, yt. 5. 109 Aurvataspa, yt. 5. 109. Aspavaoda, yt. 5. 112. Erozraspa, yt. 13. 121.

22. *Zend avesta و Tir-yasht*. (yt. VIII, VI, 20).

23. Rosenberg, p. 45. sq ۴۸-۵۷.

این جدول به‌شکل زیر است:

ذات مطلق

↓

نور محمدی   خلق نشده

..............................خلق شده

خرد نخست

↓

نفس جهانی

↓

چهار عنصر

↓

هفت‌گردون (مرغ)

↓

اسپها

↓

جانداران

↓

انسان

↓

محمد (ص)

البته این جدول را نمی‌توان یک ساخت طرح شدهٔ فلسفی پنداشت، اما در هرصورت، پایین آمدن و فشرده شدن تدریجی ماده که لحظهٔ اصلی در نظریهٔ صوفیه است، بخوبی دیده می‌شود و با تجسم معمولی صوفیان مغایرتی ندارد. اگر این‌ساخت را مورد توجه قرار دهیم، بی‌درنگ روشن می‌گردد که نمود مرغ در جدول با مرحلهٔ هفت گردون برابر است و آفرینش اسپان میان‌گردونها و جانداران جای دارد.

در جدولهای معمولی صوفیه، ترتیب عناصر که مورد تأیید علوم‌فاضل‌مآبانهٔ سده‌های میانه است، چنین است: آتش — باد — آب — زمین. در جدول ما، آغاز عناصر بالاتر از هفت‌گردون است: اگر ما این حوزه را برابر آتش بدانیم، آنگاه هفت‌گردون (و در نتیجه، مرغ) برابر با باد خواهد شد، اسپ برابر آب و دیگر

جانوران برابر زمین. این یگانه ترجیحی است که می‌توانم بر این ساخت شگفت‌انگیز بدهم. شاید عطار هنگام ساختن منظومه، این نکته حتی در اندیشه‌اش هم نبوده و با پیروی از اعتقادات باستانی مردم و ناخودآگاه کیهان شناخت خود را به این شکل ساخته باشد.

در هر صورت، اگر مرغ همچون مظهر آسمان مفهوم است، باید گفت که ارتباط اسب با آب از دوران باستان در افسانه‌ها شناخته بوده است: تقریباً این ترکیب را در افسانه‌های همهٔ ملل می‌بینیم. کافی است که تنها نام همراهان پوسیدون یعنی هیپوفویه و هیپونوبه و یا لقب هیپوس پوسیدون را به‌یاد بیاوریم.[۲۴] بدین‌سان، با دنبال کردن تشریح افسانه به‌وسیلهٔ عطار دیدیم با آن که این حکایت تصوف، از فضای اندیشه‌های اسلام گذشته و با آن که این اندیشه‌ها تأثیر بسیار نمایانی بر همهٔ روایتهای ملی گذاشته، چگونه باستانی‌ترین ویژگی تصورات و باورهای انسان را در خود نگاه داشته است. آثار عطار پر از این ویژگیهاست، زیرا تقریباً همهٔ آنها از مجموعهٔ افسانه‌های فراوانی ساخته شده‌اند که در یک چهارچوب گرد آمده و ارتباط چندانی با یکدیگر ندارند. از بررسی دقیق این منظومه‌ها که در نسخه‌های خطی بسیاری در دسترس پژوهشگران هستند، مطالب فراوانی برای مشخص ساختن جریانات ناشناخته‌یی که در ژرفای جهانگری صوفیه پنهانند، به‌دست خواهد آمد.

۲۴. پاوزانی، جلد ۵، ص ۲۱. در بالاهمین ارتباط را در زمینه‌یی ایرانی دیده‌ایم. تیشتر، آب و اسب.

نسخهٔ خطی پرارزشی از فریدالدین عطار در کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد

نسخه‌های خطی منظومه‌های فریدالدین عطار در گنجینه‌های نسخ خطی اروپا از نوادر نیست. مشهورترین آثار او چون منطق‌الطیر و اسرارنامه تقریباً در همهٔ گنجینه‌های بزرگ دیده می‌شوند. حتی منظومه‌های نادرتر، درهر فهرست از پنج تا ده‌نسخه به‌ثبت رسیده‌اند. با این همه، کار پژوهش در بارهٔ آثارعطار تا امروز رضایتبخش نیست.

از روزی که متن انتقادی منطق‌الطیر را گارسن‌تاسی چاپ کرد، هفتاد سال سپری‌گردیده است؛[1] اما از آن زمان دیگر هیچیک از منظومه‌های عطار که برای ادبیات پارسی اهمیتی بزرگ دارند و با آن که شامل مطالب بسیار مهمی هستند که می‌توانند به‌ما برای نزدیکتر شدن به‌منابع‌الهام شخصیتهای صوفیه یاری رسانند، در دسترس محافل وسیع خوانندگان قرار نگرفته است. نگارنده حکایات کوچک و تمثیل‌هایی را در نظر دارد که در هر منظومه عطار به‌فراوانی یافت می‌شود.

دایرهٔ روایات صوفیه تا کنون تقریباً مورد پژوهش دقیق قرار نگرفته است، اما اکنون زمان آن فرا رسیده که به‌آن بپردازیم. ضمناً، البته این نکته بسیاراهمیت دارد که با نسخه‌های خطی مورد اطمینان کار شود، زیرا نسخه‌های خطی پسین پر از اشتباه‌اند و امکان نمی‌دهند که تجسم درستی در بارهٔ آثار شاعر پرداخته شود.

آنچه که‌گفته آمد، نگارنده را برانگیخته است که در اینجا شرح یک نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد را که باید در پژوهش منظومه‌های عطار برای آن ارزش بزرگی قائل شد، بیاورد. این یک نسخهٔ خطی، و شامل سه منظومه بزرگ عطار است و در دفتر ثبت نسخ خطی که بتازگی در اختیار کتابخانهٔ نامبرده

1. *mantic uttaïr ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse par Farid-uddin Attar,* Publié en persan par M. Garcin de Tassy, paris, 1857

قرار گرفته‌اند، دارای شمارهٔ 57 ــ 2 ــ IV (πHC—256) است.

این نسخهٔ خطی، کتابی است ستبر در جلدی چرمین که هیچ چشمگیرنیست، با قطع ۱۵×۲٤ سانتیمتر، ۵۲۷ ورق و هر صفحه دارای سه‌ستون و هر ستون تقریباً دارای ۲۳ سطر.

ورق نخست آرایشی نغز و زرین دارد که در میان آن نوشته شده است: کتاب ثلاثهٔ حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمةاله علیه. در دایرهٔ بیرونی نقش و نگار که از زمینهٔ درونی با چند خط تاریک جدا شده است، نام آثاری را که درنسخهٔ خطی است می‌خوانیم: مظهرالعجایب ــ جوهرالذات ــ لسان‌الغیب.

نخستین ورق هر یک از آثار با عنوان بسیار زیبایی آرایش یافته است. خط کتاب به‌هیچ روی نیکو نیست. اما، نستعلیق ویژه و خوانایی دارد. عنوان فصلها با مرکب سرخ نوشته شده است.

عنوان فصلها که در ورق نخست آمده است با مطالب واقعی کتاب در همه‌جا، همخوانی ندارد، زیرا این مجلد در واقع شامل آثار زیر است:

۱ـ ورقهای ۱ ب تا ۲۲۵.

نخستین دفتر جواهرالذات با بیت مشهور مطلع:

به‌نام آن که نورجسم وجان است خدای آشکارا و نهان است.[۲]

متن، به‌استثنای ورق ۵ که در آنجا شکاف چسبیده‌یی وجود دارد، کامل است و تقریباً ۱۶ سطر آن از میان رفته است. در پایان دفتر (ورق ۲۲٤ب) نوشتهٔ جالبی از نساخ هست که متن کامل آن را در اینجا می‌آورم:

تمام شد دفتر اولا از جوهرالذات من کلام شیخ المحققین و سلطان

۲. بنگرید: فهرست نسخه‌های خطی:
Rieu *Catalogue*, 576b, Supplement, 237; Sachau and Ethé, *Bodleiana*, 622, 3; 623, 7; 624, 3; 625, 8; 626.1; 627.2; Ethé, *Catalogue of the India Office*, 1031, 17; 1033, 12; 1035, 2; 1046; 1047; 1048; Pertsch, Berlin, S. 780; Ivanov, *Catalogue of the Asiatic Society*, 477 (def.); 482, 483 (def.); *Catalogue of Bankipore*, 46 I; 49; Sprenger, *Catalogue*, 351/126.

العارفین[۳] ... شیخ فریدالدین عطار قدس سره و روحه العزیز و علیه الرحمة والرضوان درهراه در غرهٔ ماه مبارک رمضان سنه اربع وثمانین وثمان مایه بردست بندهٔ ضعیف نحیف جفا کشیده ظلمت جشید نظام الدین بن حسین بن محمد شاه بن حیدربن مایدبن حسین بن علی بن سلام الله بن عتیق الله بن ابی غانم بن احمدبن ابی الغنایم محمود ابن ابی الفضل بن افضل بن ابی راشدبن هاشم بن ابی الفضایل فاضل بن مفضل بن ابوالکرم یحی بن عقیل بن زکریا یحی بن ذربن بن ابی ذرغفاری رضی الله عنه بعداز واقعهٔ سمرقند که این فقیر را بجهت کتاب مظهرالعجایب شیخ فریدالدین عطار قدس سره گرفته بودند که درین کتاب تفضیل علی برصحابهٔ کبار بسیار است و کسی که این کتاب دارد او رافضی و بد مذهب است و کتاب مذکور را در مدرسهٔ سلطان الغ بیگ میرزا در سمرقند برآتش نهادند علماء آنجا و بسوختند و این فقیر را نیز حکم بقتل کردند و متاع خانه با فرزندان بتاراج بردند اما بروحانیت حضرت نبی علیه السلام و اهل بیت او ازان بلیه بی حمایت خلق نجات یافت و بهرات آمد و این واقعهٔ سمرقند بتاریخ دوبم ماه رجب المرجب سنهٔ ثلاث و ثمانین و ثمانمایه بود و ازین قضیهٔ کبیر مهلک اکثری اکابر و فضلاء این دیار وآن ملک صاحب و قوفندااللهی توفیق رفیق[۴] گردان که از ما دلی نیازارد اگر چه ما آزرده‌ایم اما چون ازین فتح مخلص واقع شد واجب نمود یادگاری نوشتن که تا بعد ازین فقیرسوختهٔ آتش‌ظلم‌زمان هراهل دلی که‌آنرا مطالعه نماید این مخلص را بفاتحهٔ یا بدعائی خیری یاد کند او را حق سبحانه و تعالی در دونیا(!) اجر نیکی روزی کناد بحق محمد و آله جهت آنکه این کتاب بسیار بزرگ و متبرک است چنانچه در منقول عنه این جوهرالذات اسم مبارک سلطان‌الابرار قاسم‌الانوار نوشته بود که این کتاب مطالعه نموده مصحح است ودیگر انکه در ان کتاب نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شده که بخط مبرک شیخ فریدالدین عطار قدس سره بوده اگر سهوی‌درین

۳. عناوین پرطمطراق حذف شده است.

۴. در نسخهٔ خطی واژهٔ رفیق تکرار شده، اما واژهٔ تکراری خط خورده است.

کتاب شریف واقع شده باشد ازکاتب دانند و بنظر شفقت راست کنند آمرزیده باد و بلعنت خدا و ملایکه و الناس اجمعین گرفتار باشد هر آنکسی که این کتاب شریف را عزیز ندارد و به پل دنیا بفروشد مگر بهدیه بعزیزی زاهد و فاضل بدهد که بزرگان دین بسیاری درکتب خویش تعریف بزرگی و کمال و فقر و دانش و پاکی شیخ قدس سره کرده‌اند علی الخصوص چهارکس اولهم قاسم [بیت] ازین شربت که قاسم کرد ترکیب — مگر درکابهٔ عطار یابی — و دویم شیخ المحققین محمود جبستری (!) [بیت] مرا از شاعری خود عار ناید — که در صد قرن چون عطار ناید — سیم خواجه ابوالوفا خارزمی (!) علیه الرحمه [رباعی] از صورت و نقش بگذر اسرار بجو — میراث رسول و نقد اخیار بجو — در معرکهٔ قصه چه معجون‌گیری — رو داروی درد را زعطار بجو — و چهارم مولانا عبدالرحمن جامی (بیت) بوی مشک‌گفتهٔ عطار عالم راگرفت — خواجه مزکوم است ازان منکر بود عطار را — زینهار ای برادر عزیز که منکر شیخ نباشی که آتش در خانهٔ دنیا و آخرت خود میزنی نعوذبالله که کاتب العبد هرچه یافت ازین کتاب شریف یافت و بنظر اهل الله هرجا که رسید مقبول بود امید دارم که هر کس مطالعه نماید مقبول قلوب جمیع اولیاگردد انشاءالله تعالی ۸۸۰||م

از این نوشته در می‌یابیم که اولا این متن تحریری از جوهرالذات به وسیلهٔ شاعر نامی قاسم الانوار است و ثانیاً این نسخهٔ خطی از نسخه‌یی روبرداری شده که آن رونوشتی از نسخهٔ خود مؤلف بوده است. این نکته، اجازه می‌دهد که به‌متنی که در دست داریم، همچون متنی قابل اطمینان بنگریم. هنگام دومین بررسی و آزمایش متن، نگارنده اطمینان یافت که متن نسخهٔ خطی بسیار به‌دقت و با رعایت امانت رونویس شده است. بدیهی است که‌گاهی نساخ دچار اشتباهی شده است، اما عموماً در اینجا بایک متن دقیق و روشن سروکار داریم، که از نسخه‌های خطی پسین که من برآن آگاهی دارم بارها بهتر است.

مصیبتی که روز دوم رجب ۸۸۳ هجری (۲۹ سپتامبر ۱۴۷۸ میلادی) یعنی درسال پایان یافتن رونویسی، به‌نساخ روی‌آورده است، خبرشایان توجهی‌است. همان کتاب مظهرالعجایب که دوسده و نیم‌پیش از آن دلیلی برای اتهام

علیه خود عطار شده و در نتیجه پیر مرد هفتاد ساله ناگزیر به فرار از نیشاپور گردید و اموالش را از دست داد.[۵] اکنون بهانه‌یی شده بود که فقیهان سمرقند نساخ این کتاب را به محکمه بکشانند. او را به رفض و الحادمتهم کردند، کتابش را ضمن مراسمی در مقابل مدرسهٔ الغ‌بیک سوزانیدند و همهٔ دارایی صاحبش و هر چه او در اختیار داشت و از جمله فرزندانش را از او گرفتند و تنها توانست با فرار به هرات، جانش را برهاند.

۲ـ از ورق ۲۲۰ ب تا ورق ۴٤۱ ب

دفتر دوم همان منظومه آغـاز مـی‌گردد و بیت مطلعش ایـن است:

تعالی‌الله ازین دیدار پـر نور که درذرات عالم گشته مشهور

متن کامل است و تنها صفحهٔ نخست ورق ٤٤۲ خالی است ودر نتیجه سطرهای پایان نسخهٔ دوم نظام‌الدین نیست که در آن‌گفته شده است:

(ورق ٤٤۱ الف) قد کتب هذا الکتاب الشریف المسمی بجوهرالذات المحتوی بنص و آیات المشتمل علی نکت‌لطیفه و نصح‌بلیغه من کلام سلطان الواصلین اکمل المتقدمین افضل المتاخرین صاحب الکشف و الاسرار شیخ الابرار شیخ فریدالدین عطار نیسابوری قدس سره فی‌مصر المحروسه و قاهره المعزیه بزاویه سلطان العارفین قدوه اهل یقین جامع الکلمات الانسیه صاحب النفس القدسیه ابی‌یزید البسطامی علیه‌الرحمه من تحت القاعه بمصر مذکوره فی یوم الثبت(!) خامس عشر جمادی الاخر سنه[۶] اربع و تسعین و ثمانمایـه علی ید الضعیف المحتاج الی رحمة الله تعالی نظام الدین احمد بن‌حسین بن‌محمدشاه بن‌حیدر بن‌مایدبن‌حسین بن علی بن سلام‌الله بـن عتیق‌الله بن ابی‌قانم (!) بن‌احمد بن ابی الغنایم محمود بن‌ابی الفضل بن‌ابی راشد بن‌هاشم بن‌ابی الفضایل بن مفضل بن ابی الکرم یحی بـن عقیل بن زکریا یحی‌بن ذریـن بـن ابـی ذرالغفاری رضی الله عنه کـه حضرت سید کـاینات علیه‌السلام در وصف او فرموده کـه فـی‌حق ابی‌ذر مـا اضلة الخضراء

۵. بنگرید: تذکرةالاولیاء چاپ نیکلسن، ج۱، ص. ی.
۶. در نسخهٔ خطی واژهٔ سنه تکرار شده و واژهٔ تکراری خط خورده است.

ولا اقلة الغبراء علی ذی لهجة اصدق من ابی ذر و امیر المومنین‌علی
بن ابی‌طالب علیه‌السلام نیز فرموده‌اند که ابن ذر (!) منی و انا منه
عفی اللهله و لوالدیه و لجمیع امة محمدصلی‌الله علیه و سلم تسلیماً
کثیراً و بعد ازین کتابت این کتاب شریف کتاب شریف مظهر العجایب
شیخ مذکور بزرگوار نوشته خواهد شد در یک جلد انشاءالله و حال
آنکه علماء و اکابر و فضلاء سمرقند بتاریخ سنه ثلاث و ثمانین وثمانمایه
در مدرسهٔ سلطان الغ‌بیک بن شاه‌رخ بن تیمورکورکان جمع شدند و
این کتاب شریف را بر آتش نهادند و بسوختند بجهت آنکه تفضیل
علی بن ابی‌طالب علیه السلام درو بسیارست و کاتب این کتاب‌را
بجهت نوشتن این کتاب شریف حکم‌بقتل کردند و خانه و متاع آن
بتاراج بردند در زمان حیات قطب الاقطاب خواجه عبیدالله سمرقندی
سلمه‌الله وابقاء و علماء و شیخ الاسلام هراة سلمه‌الله منع این صورت
فرمودند که واقع شده بود در سمرقند واجب نمود این هر کتاب شریف
را در یک‌جلد نوشتن تا بعد ازین فقیر حقیر جفاکشیدهٔ سرگردان دنیای
بی‌وفا مطالعه نمایند تا ایشانرا نیز معلوم شود و این کتاب شریف از
کتابی نوشته شد که بخط مبارک سلطان الابرار قاسم الانوار قدس سره
بران نوشته بود که این کتاب از کتابی نوشته شد که بخط مصنف
است علیه الرحمة و الرضوان اگر سهوی واقع شده باشد ازکاتب دانند
و بنظر شفقت راست کنند و این کتاب را نفروشند و عزیز دارند و باهل
الله بدهند تا مطالعه فرمایند که حضرت شیخ عطار قدس سره بسیار
بزرگ‌اند و اکابر و فضلا و مشایخ زمان مدح ایشان گفته‌اند
اول مولانا شمس‌الدین محمد (بیت) من آن ملای رومی‌ام که از
نطقم شکر ریزد — و لیکن در سخن‌گفتن غلام شیخ عطارم — و در
مثنوی نیز می‌باشد [بیت] آنچه گفتم از حقیقت ای عزیز — آن همه
بشنودم‌از عطار نیز — و حضرت شیخ محمود جبستری(!) نیز فرموده‌اند.

در اینجا نوشته ناگهان بریده می‌شود و در عین حال این نوشته هم خبر بالا را تکمیل می کند. از این نوشته آگاهی می‌یابیم که بنا بر تصمیم علمای سمرقند، نساخ را به‌مرگ محکوم کردند و تنها دخالت دانشمندان هرات بود که

از اجرای این حکم منصرف کرد. گذشته از این پی می‌بریم که نظام‌الدین پس از فرار از شهر زادگاهش، پشیمان و سرگردان گردید. ده سال تمام او در بلاد اسلام آواره بود تا این که سرانجام در حجرهٔ بایزید مشهور بسطامی در قاهره در نزدیکی دژ، برای خود نقطهٔ آرامی یافت. اما به عقاید خود مؤمن بود و بر آن شد متن جوهرالذات را همراه با رونوشت مظاهر العجایب سرگبار را در یک‌جا بیاورد.

۳- ورقهای ۴۴۲ ب — ۴۰۱ ب

در اینجا باید عنوان مظاهر العجایب باشد ولی به جای آن ما این عنوان را می‌بینیم:

منقبت امیرالمومنین وفرزندان معصوم او علیه السلام که شیخ فریدالدین عطار در کتابهای خویش که مذکور خواهد شد فرموده چون منطق الطیر و هیلاج و مصیبت‌نامه والهی‌نامه و خسرونامه و اشترنامه و مختارنامه و کتابهای دیگر حاضر نبود که نوشته شود اول منقبتی که در منطق الطیر می‌فرماید

این نوشته با این سخنان به پایان می‌رسد:

تمت‌الانتخاب بعون الملک الوهاب بتاریخ شهر شعبان المعظم دربلاد مصر فی سنه اربع و تسعین و ثمانمایه بر دست فقیر حقیر نظام‌الدین بن حسین ...[۷] غفاری رضی‌الله عنه

گذشته از این، اشاره‌یی نیز به خطی دیگر است: المشتهر به حیدر بادبونی، که ظاهراً لقب تازه‌یی است که به نظام الدین در دیار غربت داده شده است. در نتیجه، می‌بینیم که نظام‌الدین نتوانست تصمیم خود را عملی کند. نسخهٔ خطی مظاهرالعجایب را ظاهراً نمی‌شد به‌قاهره برد. با این همه، او از اندیشهٔ خود دست نکشید وگونه‌یی جایگزین برای این منظومه یافت و در آن منظومه‌هایی از عطار را که در دست داشت، به کار گرفت.

۴- ورقهای ۴۵۲ ب — ۵۲۶ ب

شامل منظومهٔ لسان الغیب و بیت مطلعش این است:

اسم توحید ابتدای نام اوست مرغ روح جملگی در دام اوست[۸]

۷. در اینجا دوباره، شجره‌نامهٔ درازی که پیشتر دوبار آمده است، تکرار می‌شود.

8. Sachau and Ethé, *Bodleiana*; 622, 4, 623, 6; 624, 13; 625, 20; 626, 2; Ethé, *Catalogue of The India Office*, 1031, 16; 1033, 11.

متن، کامل است و تنها ورقهای ۵۲۱ ب و ۵۲۲ الف آسیب نسبتاً زیادی دیده است و برخی ازسطرهای آنهارا نمی‌شود خواند. نگارش خط سریعتر گردیده و مانند پیش دقیق نیست. در ورق ۵۲۱ ب نوشته شده است:

تمام شد کتاب‌لسان الغیب ازگفتارسلطان المحققین وبرهان المدققین زبدة الفقرا و قدوة الصلحا اکمل المتقدمین وافضل المتاخرین صاحب الکشف و الاسرار شیخ فریدالدین عطار قدس سره در غره ماه مبارک ربیع‌الاول سنه‌سته و تسعین و ثمانمایه بر دست بندهٔ ضعیف خادم الفقرا و الصلحا نظام‌الدین احمدبن حسین بن‌محمدشاه... غفاری از اصحاب کبار حضرت رسول‌الله صلی الله علیه وسلم الاهی از خواننده و نویسنده و شنونده حمت کن برحمتک یا ارحم‌الراحمین

دوباره می‌خوانیم: المشتهر به حیدر باربونی.

نسخهٔ خطی به‌پایان می‌رسد:

۵ـ ورقهای ۵۲۷ الف ــ ۵۲۷ ب

قصیدهٔ عطار با بیت مطلع:

بنگر که این جهان به جعل داده انگبین

براهـــل فضل کرده بسی احمقان گزیـن

در پایان یک شرح دیگر نیز هست:

مدت دوازده سال درکتابت این کتاب شریف سعی‌نموده شد تا باتمام رسید بتاریخ سنه‌سته و تسعین و ثمانمایه حرره العبد الفقیرالحقیر الی رحمةالله الباری نظام‌الـدین احمدبن حسین بـن محمد شاه بـن حیدربن ماید(!) الغفاری المشتهر بحیدر باربونی چون کاتب العبد الفقیر این ثلاثهٔ شریف از زیارت حرمین شریفین و روضهٔ منور حضرت نبی‌علیه السلام و ایمهٔ اثنا عشر رضوان الله علیه و علیهم اجمعین بازگشته متوجه خراسان بود چون بولایت بغداد بشهر حله رسیده نقاره خانه دو طبقه‌عالی جهت امام الحی الحاضر القایم ابوالحسن صاحب‌الزمان محمد بن‌حسن العسکری علیه‌السلام ساخت و نقارهٔ که سالها بر زمین می‌زدند از زمان غایب شدن آن حضرت تا این زمان بر بالای آن عمارت بود درمقابل مقام شریف آن حضرت در لب آب فراة از خالص

مال خود و از آنجا چون بخطهٔ طیبهٔ مراغه بتبریز رسیده شد هیچ مقام نیافت که نزول فقرا و آینده و رونده و ابنای سبیل تواند بود سه سال بپیوسته توقف کرده شد و زاویهٔ دیاک از خالص مال خود جهت فقرا و ابنای سبیل و آینده و رونده و غیر ذلک ساخت و بعض رقبات طیبه[۹] از باغ و زمین خریده وقف آن بقعهٔ خیر کرده شد و آن بقعه مشهور و منسوبست بغفاریه بزمان دولت سلطان یعقوب بن حسن بیک علیه‌الرحمة مقصود ازین کتابت آنکه اگر عزیزی بمطالعهٔ این کتاب شریف برسد این مخلص را بدعاء خیر یاد کند جهت آنکه این فقیر خود را مال خود را فدای راه خدا کرده و اقلیم اربعه را تمام‌گشته جهت زیارت ظاهر و باطن انبیا واولیا وائمهٔ دین و پیشوایان یقین...[۱۰] آنکه این ثلاثه عزیز داند و ...[۱۱] کتاب...[۱۲] نمی شود و السلام.

بدین‌سان، نظام‌الدین با این‌همه امکان یافته است که از یک درویش تنگدست دوباره مردی توانگر شود. ما نمی‌دانیم که او چگونه به‌این توانگری رسیده است، اما روشن است که او مبالغ سرشاری در اختیار داشته زیرا برای ساختمانهایی که در حله و تبریز بنا کرده، پول بسیاری در کار بوده است.

همچنین خبر مربوط به نقاره و رسوم وابسته به‌آن بسیار جالب است.[۱۳]

مشخص کردیم که مجموعهٔ ما شامل نسخهٔ خطی بسیار پر ارزش یکی از مهمترین منظومه‌های عطار است. اما تصویر زندگی نساخ آن نیز که از میان نوشته‌های او در برابر ما مجسم می‌گردد، ارزشی کمتر از آن ندارد. هرچند که نوشته‌های او را نمی‌توان جامع نامید و ما باید پیوستگی درونی آن را بیشتر کشف کنیم، اما آنها دارای ارزش بزرگ فرهنگی و تاریخی هستند زیرا سرنوشت تغییر یابندهٔ یکی از پیروان آتشین تعلیمات صوفیه را به‌خوبی نشان می‌دهند.

۹. خط خورده است.
۱۰. آسیب دیده‌است.
۱۱. خوانده نمی‌شود.
۱۲. خوانده نمی‌شود.
۱۳. متأسفانه چهارچوب این نوشته امکان نمی‌دهد که با تفصیل به‌آن اشاره کنم.

نوایی* و عطار

۱

۱) وابستگی ادبیات ترکی** به‌ادبیات پارسی – واقعیتی است که همگان بر آن آگاهند و بارها فیلولوگهای (ادبیات شناسان و زبانشناسان) خاور و باختر آن را خاطرنشان کرده‌اند.

برخی از ترک شناسان باختر با در نظر گرفتن این نکته به‌چنین نتیجه‌یی رسیده‌اند که ادبیات ملل ترک‌زبان که به فرهنگ اسلامی وارد شده است، ادبیاتی بکر نیست. آن را همچون تقلیدی ناب از تألیفات کلاسیک مؤلفین آثار فارسی معرفی کرده‌اند، و چون هرگونه حق بکر بودن را از آن گرفته‌اند تا اندازه‌یی جریان عادی بررسی آن دچار وقفه شده است. گمان نمی‌رود که چنین نقطهٔ نظری بتواند مورد قبول باشد. این نظریه، ثمرهٔ سوءتفاهمی است کاملا روشن؛ زیرا خاورشناسان هنگام نزدیک شدن به‌ادبیات مشرق زمین، معیاری‌را که هنگام ارزیابی آثار ادبی

* نظام الدین علیشیر نوایی چغتایی (۱۴۴۱–۱۵۰۱ میلادی) نویسنده، دانشمند، نقاش، موسیقی‌دان، شخصیت بزرگ دولتی و قافله‌سالار ادبیات ازبکی است که به‌زبان‌فارسی‌نیز اشعاری دارد. ازسال ۱۴۷۲ میلادی وزیراعظم سلطان حسین بایقرای تیموری ازبک بود و ازنفوذ خود برای‌رفاه مردم استفاده می‌کرد. نوایی ۳۷۰باب مسجد و مدرسه واماکن خیریه ساخت و با تشویق او صنایع ظریفه و موسیقی پیشرفت‌کرد. به زبان ترکی شرقی (چغتایی ـ ازبکی امروز) پنج مثنوی به‌تقلید از خمسه و مثنوی دیگری به‌نام لسان‌الطیر نوشت. ازآثار دیگر او به‌زبان ازبکی‌مجالس النفایس، خمسة‌المتحیرین و رسالهٔ محاکمة اللغتین و رسالهٔ میزان‌الاوزان است. درآثار او مطالب فلسفی نیز مطرح شده است. آثار نوایی از لحاظ ژرفای اندیشه و غنای سیماها، در میان بهترین آثار ادبیات جهان هستند. تئاتر، اوپرا و یکی از دانشگاهها و شهرهای ازبکستان برای تجلیل ازخاطرهٔ این دانشمند ادب پرور به‌نام نوایی است.ـم.

** مقصود ازادبیات‌ترکی، ادبیات‌چغتایی ـ ازبکی، اویغوری و ترکی‌عثمانی وغیره‌است.ـم.

باختر به کار می‌برند، مورد استفاده قرار می‌دادند.

نگارندگان تاریخ ادبیات، زمان درازی در پرداختن به سخن بدیع، مضمون را از شکل جدا می‌کردند. مباحثه دربارهٔ این مسأله که در آثار ادبی، مضمون والاتر است یا شکل مدتها پیش آغاز گردیده و به‌رغم کامیابیهای بزرگی که روش‌شناسی در سالهای اخیر به دست آمده است، نمی‌توان این مسأله را برای همیشه حل‌شده دانست. اگر از دیدگاه توده‌های وسیع خوانندگان بنگریم، آنگاه بدون هیچ تزلزلی می‌توانیم بپذیریم که برای بیشتر خوانندگان باختری، مضمون دارای اهمیت قاطعی است. شکل، تقریباً مورد ارزیابی آگاهانه قرار نگرفته و تنها تا آنجا که درک محتوا را آسانتر می‌کند، ارزیابی می‌شود. لحظهٔ مرکزی– مضمون است و باید در خورنگرش باشد، و این همان است که خوانندهٔ معمولی از کتاب می‌خواهد. از اینجا روشن می‌گردد که نثر در محافل وسیع، از محبوبیت بیشتری برخوردار است تا نظم. غالباً می‌توان مردمان بسیار فرهیخته‌یی را دید که سخت در شگفتند از این که چگونه می‌توان شعر خواند و زیر تأثیر کسالت‌آور آن در صفحهٔ دوم به‌خواب نرفت. بدین‌سان دلیل گسترش وسیع به‌اصطلاح رمان «بولواری» که محتوایی فریب‌دهنده در شکلی نه تنها بدیعی و ادبی، بلکه در شکلی که سخت غیر بدیعی و غیر ادبی است، روشن می‌گردد.

این نظریه نسبت به ادبیات که در ژرفنای روان خوانندهٔ غربی‌جای‌گرفته، غالباً دید او را هدایت می‌کند، بی‌آن که به آگاهی کامل برسد. از اینجا خطای خاورشناسانی که در بررسی ادبیات ترکی روشی کاملاً نا آگاهانه دارند و با نگاهداری همین دید، مرتکب خطای بزرگی در روش‌شناسی می‌گردند، آشکار می‌شود. تاکنون جزئیات آثار مؤلفان گوناگون ترکی زبان تقریباً مورد بررسی دقیق قرارنگرفته و اغلب کارها مقالاتی کلی است که در آنها برای شخصیتهای جداگانه، جای نسبتاً کوچکی اختصاص داده شده است. تاریخنویس، هنگام چنین ارزیابی کلی، دربهترین صورت تنها می‌تواند محتوای آثار بزرگتر را بطور اجمال بازگو کند و به بررسی جزئیات‌آن کاری نداشته باشد. بازگو کردن محتوا بدان انجامیده است که مشخص‌گردیده چنین موضوعی پیشتر نیز به وسیلهٔ این و یا آن مؤلف ایرانی در میان نهاده شده است. نتیجه‌گیری، خود به خود معلوم است –این اثر بکرنیست و از این رو ارزش چندانی ندارد.

۲) اما با تطبیق معیارهای بدیعی خاور زمین با همین آثار، نتایج دیگری به‌دست می‌آوریم. در اینجا باید معین کنیم که ادبیات پارسی که برای ادبیات ترکی نمونه و سرمشق است، تا چه‌اندازه بکر است. هر کسی که تا اندازه‌یی، حتی اندک، با گنجینهٔ بی کران و سرشار نظم پارسی آشناست ناگزیر می‌داند که شمارهٔ موضوعهایی که شاعران ایران مطرح کرده‌اند نسبت به ژرفا و غنای نظم فارسی، چندان بزرگ نیست. کافی است به خمسهٔ نظامی اشاره کنیم که از همراه شدن پنج موضوع دارای ویژگی‌گوناگون، بدید آمده وسپس از آن یک سلسله تقلیدهای پی‌در پی شده است. هیچکس نمی‌تواند انکار کند که سرچشمهٔ پنج گنج امیر خسرو [دهلوی] همان خمسهٔ نظامی بوده است. اما آیا ازاینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که امیر خسرو تنها مقلد بوده و نباید مورد توجه جدی قرارگیرد؟ اگر تنها به بررسی محتوا بسنده کنیم، آنگاه بی‌شک ارزش امیرخسرو چندان نخواهد بود و اما اگر به‌شکل منظومهٔ او بنگریم و مطرح ساختن موضوع را دنبال و آرایش بدیعی مطلب را بررسی کنیم، آنگاه روشن خواهد شد که درحقیقت امر، وجوه مشترک میان این دو شاعر بسیار کم است. در صورت اتخاذ چنین روشی دربکر بودن آثار امیر خسرو تردیدی نخواهد بود و دیگر نباید در شگفت شد از این که دوستداران شعر و شعرشناسان در خاور زمین در این‌باره که کدام یک از این دو تن بالاتر هستند، مباحثاتی طولانی کرده و بارها شده است که مقلد را برتر دانسته‌اند. نظامی و امیر خسرو تنها یک نمونه از موارد مشابه بی‌شماری هستند و سرتاسر ادبیات پارسی انباشته ازچنین پدیده‌هایی است. در اینجا ما رویاروی این واقعیت قرار می‌گیریم که ارزیابی سخن بدیع درخاور زمین به هیچ روی با خواستهای ما همخوانی ندارد. برای مؤلف خاوری توجه به‌سخن جای نخست را دارد و بخاطر یک مقایسهٔ کامیاب و یک کنایهٔ درخشان، نمای تازه‌یی به‌موضوع می‌بخشد و محتوا را به‌این سو و یا آن سو می کشاند. خواستهای سخن بدیع بر ساخت محتوا نیز تأثیری بزرگ دارد، محتوا تنها شالوده و زمینه‌یی است که شاعربر پایهٔ‌آن رنگهای چشمگیری را که می‌خواهد می‌گستراند. اگر بخواهیم آنطورکه شاید و باید آثار مؤلف شرقی را ارزیابی کنیم باید این رنگامیزی را در نظر بگیریم و باید به‌این نکته اساسی زندگی ادبی کشورهای اسلامی ارج بنهیم. وگرنه ارزیابی ما همواره دارای ویژگی خودسرانه خواهد بود و نمی‌توان ارزش عینی برای آن برشمرد.

۳) هنگام مقایسهٔ ادبیات ترکی با ادبیات پارسی باید گفتهٔ بالا را در پیش رو داشت. اما چنین روشی ناگزیر ضرورت تغییر اصول کار را در پی خواهد داشت. می‌بایست از تفصیل دست کشید، به‌بررسی جزئیات پرداخت و تمام توجه را بـه آثار جداگـانه معطـوف ساخت و کـوچکترین ویـژگی آن را در نظر گرفت. تنها در چنین صورتی است که می‌توانیم به‌روشن ساختن نقش ادبیات ترکی در فرهنگ اسلام و تعیین اهمیت نمایندگان آن بپردازیم.

در این نوشته، نگارنده می کوشد از چنین شیوه‌یی در مورد یکی از بزرگترین شخصیتهـای ادبیات تـرکی شرقـی یعنی میرعلیشیرنـوایـی پیروی کند، و مسألهٔ ارتباط منظومهٔ لسان‌الطیر او را بـا منطق‌الطیر فریدالدین عطار که نمونه و سرمشق او بوده است، روشن سازد. خاورشناسان دربارهٔ نوایی بارها مطالبی نوشته‌اند، اما گفتنی است که از کارهای آنها تاکنون نتایج محسوسی به دست نیامده است. ما نظریات ستایش‌انگیز م. بلن[1] و م. نیکیتسکی[2] را در دست داریم که درنوایی، شاعری کلاسیک را دیـده و از آثـار او در شگفت شده‌انـد و پـا بـه‌پـای آن نظـریهٔ تند ا. بلوشه[3] را نیز داریم که معتقداست آثار نوایی‌فاقد هرگونه مطلب بکری است وگذشته از این اوحتی شاعرهم نبوده و تنها مترجم است. این اختلاف نظر از آنجا سرچشمه گرفته است که پژوهشگران بر وابستگی نوایی به‌شاعران پارسی زبان آگاه بوده‌اند اما نتوانسته‌اند تشخیص دهند که‌این وابستگی به‌چه‌شکلی جلوه نموده است. اصطلاح ترجمه را در موردآثار مؤلفان خاور زمین، باید با احتیاط فراوانی‌به‌کاربرد. زیرا درک ما از این اصطلاح به‌هیچوجه با شکلهای ادبی موجود در خاور زمین

1. *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali – Chir Névaii, Suivie d'extraits tirés des eauvres du même auteur*, Par M. Bélin, – «*Journal asiatigue*» 1861, t. XVII, p. 175-256, 281-357

۲. م نیکیتسکی، امیرنظام‌الدین علیشیر درمقام دولتی وادبی داوری، سنت پتربورگ، ۱۸۵۶ میلادی.

3. *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes Persans de la Bibliothèque Nationale* Par Ed. Blochet, Paris, 1926, p. 95: «Ses compositions ne brillent pas par l'imagination, et elles ne lui ont pas été inspirées par le feu sacré de l'art divin; il se borna toujours à imiter passivement les grands poetes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane...»

همخوانی ندارد. ما تنها آن اثر ادبی را می‌توانیم ترجمه شماریم که در آن جلوهٔ شخصیت مترجم تحت‌الشعاع قرار گرفته باشد. مترجم این وظیفه را در برابر خود می‌نهد که اثر مؤلفی را که به‌زبان دیگری است، به‌زبان خود گرداند و نه تنها در مطالب، بلکه در مناسبات ظاهری نیز، تا آنجا که زبانی که به‌کار می‌برد اجازه می‌دهد، تغییری ندهد. هرگونه دوری جستن از این اصل، به‌سوی ویراستاری کشیده می‌شود؛ و ضمناً دورشدن تدریجی ویراستاری از متن اصلی، می‌تواند سرانجام اثری بیافریند که جز استخوان‌بندی اساسی، هیچ وجه مشترکی با متن اصلی نداشته باشد. پژوهشگران آثار نوایی بیشترشان به بررسی محتوای آن بسنده کرده و البته نمی‌توانسته‌اند به‌نتیجه‌گیری درستی برسند، زیرا در چنین صورتی مهمترین جهت زیبا شناختی‌شرقی، یکسره از چشم دور می‌شود.

وظیفه‌یی که نگارنده در برابر خویش گذاشته، همانا گذار از نظریات مواج پیشین به فرمولبندی دقیق و عینی ارتباط نوایی با سرمشقهای پارسی او است. ضمناً البته نگارنده می‌بایست بحد امکان چهارچوب موضوع را تنگ‌تر کند و از همهٔ آثار گوناگون نوایی‌تنها یک اثر را برگزیند. نگارنده باداشتن نظریاتی‌گوناگون، لسان‌الطیر را برگزیده است: نخست اینکه شعر تصوف فارسی، موضوع ویژهٔ کارهای مرا تشکیل می‌دهد و نگارنده در این رشته بمراتب بیش از دیگران صلاحیت دارد. دوم اینکه‌نگارنده بویژه با آثار عطار بسیار آشناست. زیرا مدتهاست که برای توصیف گسترده‌تر این مؤلف، مطالبی‌گرد آوری کرده است. سوم اینکه پژوهش این اثر باید برارتباط نوایی با تصوف یعنی مسأله‌یی که تاکنون هیچکس به‌آن توجه نکرده است، روشنایی بیاندازد.

پیش از اینکه به‌خود پژوهش بپردازیم، باید یادآور شویم که کار نگارنده در این‌جهت تا اندازه‌یی تلاشی‌است جسورانه. پژوهش ترکی هیچگاه موضوع اصلی کار نگارنده نبوده و نگارنده با رخنه در این‌رشته که تا اندازه‌یی‌از او دوراست، بیم آن دارد که مرتکب خطاهای بسیار شود. بگذار دانشمندان ارجمند ترک‌شناس ما، برای این جسارت مرا ببخشند زیرا انگیزهٔ آن، تمایل به پیشبردن کار

علمی مشترک ما و درک این نکته است که از این کار شاید سودی برآید. در این مورد، برای نگارنده چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه به‌فرمول مشهور شرقی متوسل شود یعنی تمنا کند که کمبودها را خود مرتفع سازند، با بزرگواری به‌آنها بنگرند و نیت را ارزیابی کنند نه این که ثمرهٔ آن را، که گمان نمی‌رود به‌نقطهٔ آرمانی تواند رسید.

۲

۴) هنگامی که نوایی به ساختن منظومهٔ خود در بارهٔ لسان‌الطیر آغاز کرده بود، در چه راهی می‌کوشید و ارتباط او با سلفش چگونه بود؟ پاسخ این پرسش، دشوار نیست. زیرا خود شاعر در این مورد اشارات جامعی دارد. در پایان لسان‌الطیر حکایتی دربارهٔ علل نگارش این منظومه می‌یابیم که حکایتی بسیار پر ارزش است، زیرا گذشته از اطلاعات ناب فیلولوژیک، نوایی در اینجا یکی از صفحات زندگی خود را در برابر ما می‌گشاید و تصویر روشنی از اوان کودکی خود می‌دهد که پر از تازگی و ملاحتی است که تصور آن دشوار است. این است آنچه او دربارهٔ دلبستگی خود به‌منظومهٔ عطار نقل می‌کند:[۴]

یادیما مونداغ کیلور بو ماجرا
کیم طفولیت چاغی مکتب اراه[۵]
کیم چیکار اطفال مرحوم زبون
هر طرفدین بیر سبق ضبطی غه اون
ایمکانورلار چون سبق آزاریدین
یا کلام الله نینک تکرار یدین

۴. نگارنده هنگام ترتیب دادن متن، از سه نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی استفاده کرده است: (a)<E1>No a 290، شمارهٔ (b) <B283> No 291h وشعبهٔ درسی(C) <D190> No 484، ضمناً شالودهٔ متن را تحریر (a) که کاملتر و دقیق‌تراست تشکیل داده‌است. شرح کامل این نسخه‌ها را نمی‌آوریم. شرح نسخهٔ (c) را بنگرید: Smirnow, *Manuscrits*, p. 168

۵. a ـ ورق ۲۸۹ الف؛ b ـ ورق ۸۶ ب؛ c ـ ورق ۳۴ الف.

ایستابـــان تشخیص خـــاطر اوستاد
نظم اوقوتور کیم روان اولسون سواد
نثردین بعضی اوقـور هـم داستـــان
بـوگلستان یـانکلیغ و اول بـوستان
منکـــا اول حالتدا طبع بـوالهـوس
منطق الطیـر ایلاب ایـردی مـلتمس
تاپتی ساکن ساکـن اول تکـرار دین
ساده کونکلوم بهـــره بـوگفتار دیـن
طبـع اول سوزلارکا بولغـاج آشنـا
تیلمادی میـل اوزکا سوزلارکـار یانا
عـادت ایتدیـم اول حکـایت لاریـدا
قـوش مقالیدیـن کنایـــت لاریـدا
چـون بیرارسوزدین تـاپیب طبعیم گشاد
تاپسام ایردیم کیم تیدور آندین مراد
زوقی کوب خوشحال ایتارایردی مینـــی
شرحی آلینک لال ایتار ایردی مینی
چون بو احوالیمغه بـــولدی امتداد
بولدی اول دفترغه غالب اعتقاد[۶]
ایلا کیـــم ایلدیـن اوزولدی الفتیم
اول کتـــاب ایـردی انیس خلـوتیـم
خلق رسمی سوزلاریـدین قیل و قـال
اولسه[۷] طبعیمغـه یتارایردی مـلال
عـــاقبت عـــاشق ایـلادی شیدا مینـی
ایـلا مشعوف ایتی بو سـودا مینـی
کیـــم دیـدیم عزلت[۸] ایشیکین آچقامین
دهـر بی معنی ایلیدین قاچقامیـن

۶. ac اوستاد.   ۷. bc اوتسه.   ۸. b غربت.

آنکلاغاج اطفـــال ایلاب شور و شین
استمـــاع ایثی بــو سوزنــی والـدیـن
وهم غالب بولدی[۹] آنـداق کیـــم عوام
کیم ایرور سوز آتشین و طبع خـــام
بولماغای کیم طبع بیـرکای تلبه لیک
حیککولوک بولغای صلاحیدین ایایک
تـــا پشوروب[۱۰] دفتـرنـی معـدوم ایتـی لار
شغلیدین[۱۱] کـونکلوم نی محـروم ایتی لار
منـع کلی قیلدیــلار اول حــالدیـن
منطق‌الطیر اوزرا قیــل و قــالـدیـن
چــون آرادیــن اوتـی بیر عهـد بعیـد
اولدیلار اول حـــالتیمدین نـــا امیـد
لیک چون یادیمـــدا ایردی اول کلام
یـاشورن تکـرار ایتـار ایـردیـم مـدام
آندین اوزکا سوزکا میلیم آز ایدی
قوش تیلی بیـرلا کونکول همراز ایدی
تـرک نظمیدا چـو تـارتیب مـــن علم
ایـلادیـم اول مملـکـت نــی یکقلم
تـورت دیـوان بیرلا نظـم پنـج‌کنج
دست بیـردی چیکمـایــن اندوه و رنــج[۱۲]
نظـم و نثریـم کاتب تحسیـــن‌شنـاس
یـازسا یـوز مینک بیت ایتار ایردی قیـاس
سـونچه کیم نظـم ایچرا قیلدیـم اشتغال
خاطریمدین چیقماس ایـردی بـو خیال
کیم بـو دفترغـه بیریب تـوفیق حـق
تـرجمـه رسمـی بیـلا یـازسام سبـق

۹. در a کیم آمده است که با بحر هماهنگ نیست.
۱۰. b تاپیبان. ۱۱. b سعله‌دین. ۱۲. b در اینجا به‌پایان می‌رسد.

لیک سوز دشوارایدی مین ناتوان
بارماس ایردی خامه‌غا ایلیکیم روان
عاقبت کوردیم که عمر ایلار شتاب
اولسام و قالسه و بیلمای بو کتاب
اول جهان ساری بوارسان ایلتکوروم
بویلا اوتدین داغ حسران ایلتکوروم
نیچه بو ایشکا کونکول مشعوف‌ایدی
کوبیا کیم وقتی غه موقوف ایدی
آلتمیش‌غه عمر قویغاندا قدم
قوش تیلین شرح ایتکالی یوندوم قلم
شیخ نینک روحیدین استمداد [13] ایتیب
کورکاج استعداد اول امداد ایتیب
ایردی یاریم کیچه اشغالیم چاغی
طبع بو معنی‌غه مشغول اولماغی
خامه رفتارین نیچه سوردوم [14] نیچه
قیرق ایلیک بیت هر یاریم کیچه
صفحه‌غا یازسای قراریم یوق ایدی
بو رقم‌دا اختیاریم یوق ایدی
شیخ روحیدین یتیب کوب اهتمام
قیلدیم آز فرصت‌دا ارقامین تمام
سوز دقیق‌ایردی و معنی آندا کم
کرچه قیلدم اوز اوزومکا اشتلم
شیخ روحیدین ولی‌یتی کشاد
کیم مرادین تاپتی او شبو نامراد
کرچه غواصی چیکیب رنج و عنا
اوزنی بو در یاغه ایلاب آشنا

۱۳. درمتن استعداد بود وبه استمداد اصلاح گردید. ۱۴. c سورسام.

درغه کر تاپماس ایسه هم دست‌رس
بیغسه دریا موجیدین خاشاک وخس
هم[۱۵] قوروتسه و آنی قیلسه اوتون
یاروغای ویرانه‌سی بولمای توتون
مین بو دریا ایچرا در پاک نی
یاپمایین بیغدیم ایسه خاشاک لی
نیلایین بو ایردی مقدوروم منینک
فانی اولدی طبع مهجوروم منینک
ساچتی ایرسا ناظم عالیمکان
عالم اهلی اوزرا نقد بحروکان
موندین ارتو قراق حد ایرماستور منکا
جودینی وصف ایلاسام بس تورمنکا
بودور امیدیم که هرکیم سالسه کوز
کیم حرارت سالسه کونکلیغه بوسوز
شیخ انفاسیغه آنی حمل ایتیب
فیض تاپغای کامیغه یعنی ییتیب
بیزنی داغی آندا کورکای بیر طفیل
قیلماغای کونکلی ایکی لیک ساری میل

ترجمه: به‌یاد دارم که در کودکی و در مکتب، کودکان ضعیف و شایستهٔ ترحم، از هر سو برای از برکردن درسها آواز سر می‌دادند. هنگامی که از درس و یا تکرار کلام‌الله خسته می‌شدند، استاد که می‌خواست اندیشه‌ها را درک کند، کودکان را وادار می کرد تا شعر بخوانند و آنها را روان کنند. برخی داستانها نیز از گلستان و بوستان خوانده‌می‌شد. سرشت شگفت‌انگیز من، می‌خواست که در آنجا منطق‌الطیر بخوانم. اندک اندک از تکرار این حکایت دل بی‌آلایش من از آن بهره گرفت. هنگامی که سرشتم با این سخنان آشنایی یافت

۱۵. bc کر.

به‌سخنان دیگر گرایش نکرد. من به‌این حکایات و کنایاتی که از زبان مرغان بود، می‌خواندم. چون سرشتم از غور سخن شاد کام می‌شد، کوشیدم که بدانم معنی آن در چیست... سخنی از آنها، مرا بسیار شاد می کرد. ما در ثبت پنهانم را می‌بست. چون این حال دوام یافت، عشق من به این دفتر فزون‌تر شد. تا آنجا که دوستی من با مردمان گسست و این کتاب انیس خلوت من گردید. اگر سخنانی از گفته‌های معمولی مردمان به گوشم می‌رسید، سرشتم ملول می‌گشت. سرانجام عشق، مرا مبتلا و این سودا چندان خشنودم کرد که گفتم: در گوشه‌گیری را می‌گشایم و از مردم جهان که از اندیشهٔ معنوی دوراند می‌گریزم. کودکان که این مطلب دانستند داد و فریاد برآوردند و والدین آنها نیز این سخن شنیدند. وهم، غالب شد از این که چگونه مردم عوام سخنانشان آتشین و طبعشان خام است. نیک می‌بود اگر طبیعت بی‌خردی نمی‌داد و دست از کار خیر کشیده نمی‌شد... آنگاه دفتر را یافتند و نابود کردند و دل من از همدمی‌اش بی‌بهره شد. مرا از آن حال و قیل و قال منطق‌الطیر باز داشتند. چون دیری سپری شد، از آن حال من ناامید گشتند. لیکن چون آن سخن را در یاد داشتم، پیوسته تکرارش می کردم. به‌سخنان دیگرم میلی نبود و همراز من، «زبان مرغان» شده بود. چون درفش شعر ترکی را برافراشتم، همهٔ آن خطه را به زیر قلم درآوردم. توانستم چهار دیوان و پنج گنج را بی‌اندوه و رنج بسازم. اگر دبیری حق شناس آثار مرا از نظم و نثر بنگارد و برشمرد، در آنها یکصد هزار بیت خواهد یافت. چون باآن حال به شعر پرداختم، این آرزو از خیال من بیرون نشده بود که اگر حق توفیق دهد، این دفتر را با تقلید و به شکل ترجمه خواهم نگاشت. اما سخن دشوار بود و من ناتوان و دستم را یارای روان کردن خامه نبود. عاقبت دیدم که عمر می‌شتابد، می‌میرم و این کتاب ناشناس خواهد ماند. این آرمان را به سرایی دیگر خواهم برد و از این آتش داغ حسرت خواهم خورد. روزی چند دلم از این کار شادان بود و چنان می‌نمود که این شادی چندان نخواهد پایید.

هنگامی که عمرم به‌شصت رسید، قلم را تراشیدم تا زبان مرغان نویسم. از روح شیخ استمداد کردم و او که استعدادم دید امدادم کرد. تا نیمه‌های شب به‌کار می‌پرداختم و طبعم به‌این معنی خشنود بود. بارها خامه را به‌حرکت در آوردم و چهل-پنجاه بیت تانیمه شب سرودم. اگر صفحه‌یی نمی‌نوشتم آرام نداشتم و این بی‌اختیار بود. روح شیخ همت بسیار به‌من داد و در زمانی کوتاه نگارش را به پایان بردم. سخن دقیق بود، اما معنی آن کم و من خود را شماتت می کردم. روح شیخ برمن فیض بخشید و این نامراد به مرادش رسید. اگر غواص یا رنج و زحمت خود را به‌دریا می‌زند و نمی‌تواند مروارید به دست آورد و از امواج دریا تنها خس و خاشاک برمی‌گیرد، پس از آنکه آنها را خشک کرد و هیزم ساخت ویرانهٔ او روشن می‌شود و دود در آن نخواهد بود. من در این دریا دُر پاک نیافتم و تنها خاشاک به دست آوردم. اما چه باید کرد! این سرنوشت من بود و طبع مهجورم نابود شد. هرچند شاعر بزرگ برای مردم دنیا گنج دریاها و کان‌ها را آورده بود. اما حد من بیش از این نبود وبرای من همین بس که جود او را می‌نگارم. امید من آن است که هرکس نگاهی می‌اندازد، اگر این‌سخنان در دلش‌گرما آفریند، آن را از انفاس شیخ بداند و از او فیض بگیرد. ما را نیز چون ریزه خوار خوان او بداند و همتای او برنشمرد.

در این‌قطعه می‌بینیم که نوایی از خرد سالی به‌منظومهٔ عطار عشق داشت، اما تنها پس از اینکه به‌شصت سالگی رسید و تجربهٔ بزرگی در هنرشعر به‌دست آورد، برآن شد که به کار آن پردازد. پیشرفتهای زندگی را پشت سر داشت و او را همچون بزرگترین شاعر ترکی شرقی [چغتایی] پذیرفته بودند. با این همه، او جرأت نکرد که به تقلید آزاد دست بزند و در اندیشهٔ ترجمهٔ منطق‌الطیر بود. ولی روشن شد که نیروی او برای انجام این کار کافی نیست. کار با دشواری پیش می‌رفت وتنها مدد «روح‌پیر بود که به گفتهٔ نوایی برای پایان دادن کار، او را یاری کرد. این‌گفته دارای ویژگی ناب عرفانی است اما تا اندازه‌یی نیز زمینه‌یی واقعی دارد. بی‌شک، نوایی تنها به آموختن منطق الطیر بسنده نکرده وکار خود را روی سایر آثار عطار

نیز گسترش داده که البته با اندازهٔ زیادی، درک و تفهیم مطالب پیچیده را بر او آسان کرده است. از سایر آثار عطار، او از اثرهای زیر نام می‌برد: مصیبت نامه، الهی‌نامه، اشترنامه، حلاج نامه، قصاید، غزلیات، رباعیات و تذکرةالاولیاء. این فهرست به‌هیچ روی کامل نیست. در اینجا بسیاری از اثرهای بزرگ عطار: اسرار-نامه، جوهرالذات و جزاینها دیده نمی‌شود. این نکته شایان توجه است که به‌هیچ وجه اشاراتی به منظومه‌های عطار که در روح تشیع است، چون مظهرالعجایب و لسان‌الغیب دیده نمی‌شود. تنها آن آثار اعتدالی گزیده شده‌اند که در آنها مغایرتی با موازین مذهب رسمی سنت دیده نمی‌شود.[16]

ناخرسندی نوایی از پایان کارش، نشان می‌دهد که او تا چه حد نسبت به‌کار خویش جدی بوده است. البته بسیار دشوار است که بگوییم شکوهٔ او از روی راستی است یا نه. تقریباً هر شاعر پارسی زبان فریضهٔ خود می‌داند که بر کمبودهای اثر خویش اشاره کند و از خوانندگان پوزش بطلبد—این یک سنت ادبی است که مراعات آن لحن‌خوبی را ایجاد می‌کرد. اما سخن نوایی ظاهراً تشریفات محض نیست. این وضع، که ترجمه‌یی که اندیشهٔ آن مدتها پیش پیدا شده بود، تا این حد به درازا کشید، نشان می‌دهد که نوایی به اندازهٔ شاید و باید بر دشواریهایی که در راه او هنگام اجرای این وظیفه قد راست خواهند کرد، آگاه بوده است.

بدین سان، مشخص کردیم که نوایی کوشیده است منظومهٔ عطار را به‌زبان خودش گرداند و هیچ حقی برای خود در تألیف در نظر نمی‌گیرد و خود را تنها ریزه خوار خوان صوفی بزرگ ایران می‌شمارد. اکنون ببینیم که او چگونه از عهدهٔ انجام این کار برآمده است.

۵) پیش از اینکه به بازکاوی ساخت لسان‌الطیر که بخش اصلی کار ما را تشکیل می‌دهد بپردازیم، ضروری است که به‌اجمال به مسألهٔ تخلصی که شاعر در این اثر به‌کار برده است اشاره کنیم. چنین پذیرفته شده است که میرعلیشیر در اشعار ترکی تخلص نوایی و در اشعار پارسی تخلص فانی به‌کار می‌برده است.

۱۶. شاید نبودن اشاره به‌آثاری که در روح تشیع است دلیلش این باشد که نوایی خودش از اهل سنت نبوده و نیز این دلیل باشد که پس‌از ترتیب دادن محاکمهٔ عطار در نیشاپور، این منظومه‌ها نابود شده و در نتیجه کمیاب بوده و نوایی برآنها آگاهی نداشته است.

از این جا، می‌بایست که او لسان‌الطیر را با تخلص نوایی بنویسد، اما در عمل ما عکس آن را می‌بینیم. این است آنچه که او در بارهٔ تخلص شعری‌اش می‌گوید:[۱۷]

شعر صنعتین کــه قیلدیم ابـــتدا
تـــرك الفـــاظـی بیلا قیلـدیـم ادا
ایـــلا کیم هـــرکیمسه نیکیم قیلغوسـی
بعضی ایشدا بـار آنینك بیر[۱۸] بیلکوسی[۱۹]
کیم اوزی تخصیص‌غا املادور اول
مهر یـــا تـــوقیـــع یـــا تمغـادور اول
صفحـــهٔ زیباسی نظـــم انشاســـی دور
کیـم تخـــلص ناظمـی تمغاســی دور
بـو[۲۰] نشانـی بیرلا تـاپتـی امتیـــاز
نی ورق‌کیم نظم قیلدی اهـــــل راز
کیم‌بو سعدی یا نظامی نینك دورور
یـا بـو خســرو یــا بو جامی نینك‌دورور
فـارسی نظم ایـچرا چـون سـوردم قـلم
نظم نینـك هر صنعی‌نی قیلدیم رقـم
منکه ترك الفاظیغه ایلاب شـروع[۲۱]
نظم تاپتی طبع کلکیـم‌دیـن فـروغ[۲۲]
چـون سحـاب طبعیـم اولـدی درفشـان
نظمیمـا ایـردی نـوائـی‌دیـن نشان
دهـر بـاغیدا اولـوب کـامیـم روا
کامرانـلار تاپتـی نظمیـم دین نـوا[۲۳]

۱۷. a - ورق ۲۸۹ ب؛ b - از قلم افتاده است؛ c - ورق ۳۶ الف.
۱۸. a - ازقلم افتاده است.
۱۹. در این باره بنگرید: ساموبلوویچ، ص ۱۱۱۱.
۲۰. c - بوز ۲۱. a - وقوع
۲۲. یعنی به شکلهای گوناگون تقسیم شدند.
۲۳. بازی با واژه‌های نوا - نوایی.

فیض یتکاج اول معانیدین منکا
تاپتی بیلکو نظم فانیدین منکا
چون لسان‌الطیر آغاز ایلادیم
ضرفه قوشلار بیرلا پرواز ایلادیم
موندا انسب ایردی کیم‌تورکاج نوا
بولسه نظمیم‌غه نوائی دین ادا
کیم نوا قوشلار تیلی الحانیدور
دلکش افغانی حزین دستانی دور
ترک اسلوب ایردی هم بو داستان
تاپغودیک ایردی نوائیدین نشان
بو رقم‌دا فانی ایلارکا لقب
مستمع بولغانغه آیتور مین سبب
کیم بو دفتر نظمیدین کل مراد[۲۴]
چونکه مرجع میلی ایردی و معاد، [۲۵]
موندا فانی بولمای ایش بولماس مرام[۲۶]
فانی آندین تاپتی نظمیم اختتام
کیم بو دفتر ایچرا شیخ معنوی
کیم دیمیش قوشلار دیلیدین مثنوی
سیر اول قوشلارغه کیم فن ایلامیش
یتی وادی چون معین ایلامیش
چکتوروب قوشلارغه کوب‌رنج و عنا
سونغکی منزل بولدی وادی فنا
کرچه بو ایکی تناسب بارایدی
نظمیا هم بوتخلص بارایدی

۲۴. درهمهٔ نسخ خطی مراد آمده است که بدون شک اشتباه در نساخی است.
۲۵. یعنی بازگشت به‌دنیای روح ونیستی (فناء).
۲۶. در همهٔ نسخ خطی مراد آمده‌است که دراین صورت، قافیه برهم می‌خورد.

کر تخلص موئـــدا فانی ایلادیم
بو تناسب لاردیـن آنـی ایـلادیـم
کرسبب ایستاب بیرا و قیاسه خطاب
شـرح قیلغـان سوز آنکا بستوز جـواب

ترجمه: هنگامی که هنر شعر آغـاز کردم، آغاز بـا سخن ترکی بود. بدین‌سان هر کسی که می‌خواهد کاری بکند، در پاره‌یی کارها او را نشانی است که‌آن‌امضاء، مهر، توقیع یا تمغای اوست. کسی که تخلص شعری‌اش تمغای اوست، کاغذ آرایش او ونظم انشای اوست. ورقهایی که‌اهل راز خواه سعدی‌یانظامی، خواه خسرو یا جامی شعر خود را بر آن نوشته‌اند، از همین نشان بهـره جسته‌انـد : هنگامی‌که خامـه را در شعر فارسی آزمودم، هرصنعت شعری را سنجیدم. آنگاه که به‌ترکی‌داد۔ سخن دادم، شعر از سرشت خامهٔ من پر فروغ شد. چون سحاب طبعم درفشان گردید، شعرمن نشان نوایی گرفت. درباغ دهرکامم روا شد وکامروایان از شعر من نوا یافتند. پس چون از آن معانی فیض‌یاب شدم، شعر من از فانی نشانه گرفت. به‌لسان‌الطیر به‌شعرآغاز و همبال مرغان‌طرفه، به‌پرواز در آمدم. اینجا، جای داشت که ترانه با نوا باشد وشعرم‌با نوایی به‌پایان‌رسید، زیرا نوا، آوای زبان مرغان و افغان دلکش و داستان حزین‌آنهاست. اما این داستانی‌بود دور از اساوب و می‌بایست نشان نوایی می‌گرفت. به‌شنونده‌می‌گویم که‌چرا خود را فانی نامیده‌ام. مراد از این دفتر آن بود که میلی به بازگشت ومعاد به‌جهان معنوی فنا داشتم. در این شعر با فانی مراد یـافتم و با فانی نظم خود را به پایان بردم، زیرازمانی که شیخ معنوی در این دفتر از زبان مرغان مثنوی سروده‌است، سیر نخست این مرغـان را ساخته و هفت وادی را پرداخته ومرغان را بر آن داشته بودکه رنج و تعبی بسیار بر خود هموارکنند و واپسین منزلگاهشان وادی فنا باشد. چـون ایـن دو تناسب آمد، در شعر من نیز تخلص، فانی شد. من تخلص فانی گرفتم و این تناسب را آنی کردم. اگرکسی سبب را پرسان شود، آنچه که‌گفته آمد برای پاسخ او بسنده است.

به‌گونه‌یی دیگر، تخصص‌ی میرعلیشیرنوایی به‌اینکه شعر به کدام زبان سروده شده وابستگی ندارد و بسته به‌مضمون آنهاست و ضمناً تخلص فانی در این مورد ویژگی صوفیانهٔ منظومه را خاطرنشان می‌سازد.[۲۷]

۳

۶) منطق‌الطیر عطار در چاپ گارسن دوتاسی، به‌مقدمه، ۴۲ مقاله و خاتمه تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی بزرگتر نیز به‌نوبهٔ خود به‌بخشهای کوچکتر که عنوان حکایت دارد، تقسیم می‌گردد. اما گمان نمی‌رود که این تقسیم بندی از آغاز بوده باشد. زیرا در بخش اعظم نسخه‌های خطی کهن و چاپهای سنگی شرقی چنین تقسیم‌بندی نیست و کتاب به‌چند فصل کوچک جدا شده که در واحدهای بزرگتری گرد آمده‌اند.

همین شکل را در اثر نوایی می‌بینیم و منظومهٔ او از ۱۷۶ بخش کوچک و خاتمه تشکیل شده است. فصلها شماره ندارند و عنوان آنها در نسخه‌های خطی گوناگون با هم همخوان نیستند و احتمالا چنان‌که در بیشتر منظومه‌های فارسی می‌بینیم، عنوانها از افزودگیهای پسین هستند. اما ترتیب فصلها در هر سه نسخهٔ خطی که من از آنها بهره‌گرفته‌ام، بدون تغییراست و نمی‌توانست تغییری داشته باشد، زیرا سیر منطقی داستان اجازه نمی‌دهد که هیچگونه تغییر و تبدیلی در آن وارد شود.

نخستین قطعه در اثر عطار و نیز در اثر نوایی عنوان ویژه‌یی ندارد و در ستایش خدا است: در خطوطی کلی، نظریهٔ صوفیه در بارهٔ آفرینش جهان مطرح می‌شود[۲۸] و ماجرای آدم و سقوط ابلیس و رانده شدن آدم از بهشت می‌آید. نوایی

۲۷. ممکن بود a priori پنداشت که تخلص فانی را مؤلفی به کار ببرد که دارای جهانتگری صوفیه باشد. بیتهایی که در بالا از نوایی آمده‌است، هرتردیدی را برطرف می‌سازد. روشن است که نوایی تخلص فانی را تنها پس از آشنایی با تعلیمات صوفیه، نخستین بار به کار برده است.

۲۸. مقابله شود با مقالهٔ من، کیهان شناخت صوفیه در آثار فریدالدین عطار (در این کتاب، پیشین - ه.ت.)

در خطوطی کلی، از متن اصلی که سرمشق او بوده پیروی می‌کند، اما به‌هیچ روی نمی‌کوشد ترجمه‌یی دقیق بکند و به‌خود اجازه می‌دهد که به‌اندازهٔ زیادی از آن‌دور شود. در بیشتر موارد تنها مفهوم تقریبی عبارت نگاهداری شده. تشبیهات کاملا تشبیهاتی دیگر هستند و ما آن را در نخستین بیت می‌بینیم:

آفرین جان آفرین پاك را
آن که جان بخشید مشتی خاك را

جان قوشی چون منطق راز ایلا کای
تنگری حمدی بیرلا آغاز ایلا کای[۲۹]

ترجمه: هنگامی که مرغ جان سخن از راز آغاز می‌کند، آغاز سخنش با ستایش خدا است.

سبک عطار سبکی است آتشین‌تر و در شعرش فریادی است‌گنگ و روایت، پیوسته با مناجات بریده می‌شود. در اثر عطار تاریخ آفرینش جهان با تفصیل‌بیشتری است و در عوض نوایی جزئیات سقوط ابلیس را بیشتر کرده است. تقریباً در هیچ یک از بیتها همخوانی کامل نیست. اما پیوسته سیماهایی که عطار آورده است، انگیزهٔ بسط بعدی اندیشهٔ نوایی است؛ وضمناً گاهی سیماهایی که نوایی می‌آورد حتی‌نیروی بدیعی بیشتری دارند مانند بیت زیر:

کوه را میخ زمین کرد از نخست
پس زمین را روی از دریا بشست[۳۰]
عطار

بحر او زا جنگ ایلادی تو فرا غدین
جنگ اوزا لنکر یا ساوی تاغدین[۳۱]
نوایی

ترجمه : او در دریا کشتی از خاك ساخت و کشتیها را لنگر از کوه.

۲۹. a-ورق ۲۶۲ ب؛ b-ورق ۱ ب، c-ورق ۱ ب.
۳۰. من به مسألهٔ بحرشعر نوایی اشاره نکرده‌ام. نمونه‌هایی که آوردیم نشان می‌دهدکه در هر دو منظومه شعر در بحر رمل است که ضمناً جز این‌هم نمی‌توانسته باشد زیرا در بسیاری از مواردگوناگون تقلید (نظیره) بر اثری معلوم در ادبیات پارسی همواره به دقت مراعات می‌شود (در قصیده و غزل حتی قافیه نیز نگاهداری می‌شود).
۳۱. ibid - ab؛ c ـ از قلم افتاده است.

گاهی سیم در سکه و شعر به کار می‌رود و ضمناً در پاره‌یی موارد، حتی قافیهٔ متن سرمشق نیز رعایت می‌شود:

گنج در قعر است و گیتی چون طلسم
بشکند آخر طلسم بند جسم
عطار

رازی مخفی گنج اولوب بیرطرفه جسم
صنعی دین اول گنج حفظیغه طلسم
هم طلسم اول مخزن او زره هم امین
آفرین صنعینگ غادی جان آفرین[۳۲]
نوایی

ترجمه : راز او گنجی پنهان بود و طرفه جسمی از هنرش پاسدار و طلسم این گنج بود. او و این طلسم پاسدار امین این گنج بودند، آفرین برصنع تو ای جان آفرین.

نمونه‌یی دیگر که در آنجا در سقوط آدم و ابلیس تفاوت هست (یکی از موضوعهای مورد نگرش صوفیه):

وان یکی کز سجدهٔ او رو بتافت
مسخ و ملعون گشت این سر در نیافت
عطار

اول شرفلار بیرلا آنداغ پیش خیل
کیم عیان ایلاب تکبر ساری میل
تا ابد مردود و ملعون ایلابان
عبرتی آفاق گردون ایلابان...
بولدی سر کش لیک دا آنینگ آفتی
عجز تفراقلیغ بو بیر نینگ رافتی[۳۳]
نوایی

ترجمه : چنین پیشکسوت والامقامی را چون به تکبر گرایش داشت برای ابد ملعون و مردودش کردند وعبرت آفاق وگردون. آفت او درسرکشی‌اش

۳۲. a- ورق ۲۶۲ ب؛ b- ورق ۲ ب ؛ c- از قلم افتاده است.
۳۳. a- ورق ۲۶۳ ب؛ b- ورق ۲ ب ؛ c- ورق ۱ ب.

بود و رأفت این در عجز و خاکساری‌اش.

باید یادآور شوم که تفاوت در جهانگری این دو مؤلف، در سنجش بیتهای زیر بیشتر نمایان می‌گردد.

در نگر کین عالم و آن عالم اوست
نیست غیر او وگر هست او هم اوست

عطار

هم اوزی اول بیرنی معلول ایلاکان
هم اوزی اول بیرنی مقبول ایلاکان
اول نی قیلدی بونی قیلدی او بیلور
اول بوقیلماس هرنه قیلسه او قیلور[۳۴]

نوایی

ترجمه: او خودش این را (یعنی ابلیس را — ی. برتلس) گناهکار کرد.
او خودش آن را (یعنی آدم را —ی. برتلس) مقبول ساخت. او خودش
می‌داند که آن و این چه کرده‌اند. کسی کاری نمی کند و هر کاری را
او خودش انجام می‌دهد.

یعنی در اثر عطار از یکسو وحدت وجود نمایانی جلوه می کند و از سویی دیگر مسألهٔ آزادی اراده با نزدیکی بسیار به‌حل سنتی این مسأله (بلاحیف) دیده می‌شود. نظریات افراطی‌عطار نرم‌تر و در چهار چوب‌سنت اسلامی مطرح شده است.[۳۵] در آینده نیز این تغییر نظریهٔ عطار را خواهیم دید.

فصل مقدمهٔ اثر عطار[۳۶] شامل ۲۱۶ بیت و در بارهٔ شکوه و شکایت است از گناهکاری و در اثر نوایی نیز فصل دوم زیر عنوان مناجات به‌درگاه قاضی الحاجات، همسنگ آن است. در اینجا ما دوباره با تفاوت ویژه‌یی روبرو می‌شویم. عطار این مسأله را در عباراتی کلی مطرح می کند و وارد جزئیات نمی‌گردد. از نظر عطار بزرگترین گناه — واقعیت هستی شخص وی و این نکته است که من او هنوز در اقیانوس

۳۴. پیشین.
۳۵. عبارات نوایی را می‌توان به آسانی به‌عنوان افادهٔ آیهٔ مشهور قرآن و مارمیت اذ رمیت ولکن الله‌رمی (سورهٔ ۸، آیهٔ ۱۷). ارزیابی کرد.
۳۶. مقدمهٔ عطار با تمثیلی از یك راهزن و زنش به‌پایان می‌رسد و در اثر نوایی این تمثیل نیست.

عشق جهانی حل نشده است. نوایی یک سلسله ازگناهان خود را نام می‌برد و استغفار می کند و ازگناهان زیر یاد می کند:

قیلمادیم عمریمدا بیر رکعت نماز
سر بسر محض نماز ای بی نیاز
هرگز آنداق قویمادیم تو فراقغه باش
کیم کیرا کلکیک بولماغای با شیمغه‌تاش
بیرمادیم هرگز کداغه بیردرم
تا اوزومنی کورمادیم اهل کرم
تو تمادیم آتنیک تیلیب فرزانه لیغ
سبحه ایلدین آسمایین یوز دانه لیغ
بیر عمل هرگز ریاسیز قیلمادیم
زرق‌سیز بیر دم اوزومنی کورمادیم[۳۷]

ترجمه: ای بی‌نیاز، من در همهٔ عمر حتی یک رکعت نماز نگذاشته‌ام که سر به‌سر محض نیاز نباشد. هیچگاه اگر برای زیر سرم سنگ لازم نبوده سرم را روی زمین نگذاشته‌ام. هیچگاه یک درهم نیز به‌گدا نبخشیده‌ام مگر برای آن که خودرا اهل کرم نشان دهم. هیچگاه نام ترا بر زبان نرانده‌ام مگر با تسبیح صد دانه. من هیچکاری را بدون تزویر و ریا نکرده‌ام، من خود را حتی یک دم نیز بدون نیرنگ‌ندیده‌ام.

سخنان نوایی طنینی گرم و صمیمانه دارد ولی البته مقیاسش در این‌جا نه آن است که در اثر عطار. این دیگر عرفان نیست، این احساسات مذهبی است که‌در چهار چوب درك اسلامی باقی مانده و نظیر آنچه که ما در اثر چکامه‌سرای ایرانی طرفدار وحدت وجود می‌بینیم، در فضای بیکران کائنات پرواز نکرده است.

سپس در اثر هر دو شاعر فصلی می‌آید در نعت پیامبر. هر دوی آنهاتقریباً همان تشبیهات سنتی معمول را می‌آورند که برای ما وارد شدن به‌جزئیات آن‌مطرح نیست. تنها یادآور می‌شویم که‌نوایی با علاقهٔ بسیار به‌داستان معراج اشاره می کند، تصویر سفر پیامبر را از طریق آسمانها می‌دهد و علایم برجهای دوازده گانه را

۳۷. a ـ ورق ۲۶۳ الف؛ b ـ ورق ۳ ب؛ c ـ ورق ۲ الف.

ترسیم می کند و چیره دستی بزرگ خود را در اخترشناسی زمان خویش نشان می‌دهد. در اثر نوایی همهٔ این فصل، بازی چشمگیر و شگفت‌انگیزی با واژه‌ها وتشبیهات، و از لحاظ فنی بالاترین مرحلهٔ تکامل است. اما نمی‌توان نپذیرفت که قطعهٔ مربوطه در اثر عطار به‌مراتب از لحاظ ساخت ساده‌تر است و طنینی گرم‌تر و صمیمانه‌تر دارد. این فصل در اثر عطار با حکایت مادری به‌پایان می‌رسد که فرزندش را که در آب افتاده است می‌رهاند(بیت ۳۸۸) و در اثر نوایی این حکایت نیست.

چهار فصل بعدی منظومهٔ عطار، در منقبت چهار خلیفهٔ راشدین است. همین را ما در اثر نوایی نیز با این تفاوت می‌بینیم که پس از هر منقبتی، حکایتی وارد شده است که موضوع آن از زندگینامهٔ حماسی خلفاست و مقصود از آن‌تجسم ویژگیهای خلیفهٔ مدح شده است. بدین‌سان موضوعی که نوایی تشریح کرده، گویاتر است و از مدحهای خشک و تشریفاتی عطار دورتر رفته است. شایان تذکر است که بیت مطلع هر یک از این بخشها ترجمهٔ دقیق متن اصلی فارسی است.

ابو بکر (بیت ۴۰۶)

خواجهٔ اول که اول یار اوست
ثانی اثنین اذهما فی‌الغار اوست

عطار

(فصل ۴)

اول که سلطان رسل غه یار دور
ثانی اثنین اذهما فی‌الغار دور

نوایی

عمر (بیت ۴۱۹)

خواجهٔ شرع آفتاب جمع دین
ظل حق فاروق اعظم شمع دین

عطار

(فصل ۶)

اول که پیغمبرغه همدم ایردی اول
شبهه‌سیز فاروق اعظم ایردی اول

نوایی

عثمان (بیت ۴۳۱)

خواجهٔ سنت که نور مطلق است
بل خداوند دو نور بر حق است

عطار

(فصل ۸)

او حیا کـه کـانـی نـورالعین ایـــدی
ایـلا کـیـم عینین ذی‌النوریـن ایـدی

نوایی

منقبت علی ابن ابیطالب (فصل ۱۰) در اثر نوایی نا ندازه‌یی از اثر عطار فرق دارد و در عین حال نوایی دو عبارتی را که در میان سیعیان گسترشی وسیع دارد وعطار از آنها بهره جسته است یعنی عجایب مظهری[۳۸] و علی بابها که از حدیثی ساختگی گرفته شده، به کار برده است.

نوایی در حکایاتی که در منقبت خلفای راشدین آورده از موضوعهای زیر سود جسته است:

فصل ۵- ابوبکر به‌مسلمانانی که خواستار لغو زکوة شده‌اند می‌گوید که او در شریعت حتی یک تار نخ را نیز تغییر نمی‌دهد.

فصل ۷- پس از تاراج مدینه، عمر چیزی برای خودش بر نمی‌دارد و همهٔ سهم خود را از غنایم به بیت المال می‌بخشد.

فصل ۹- هنگامی که امت نـزد پیامبر می‌آمدند، آن حضرت پاهای‌شان را دراز می‌کردند و می‌نشستند و اما وقتی عثمان وارد می‌شد پای‌شان را جمع می‌کردند تا اینکه حجب بیش از اندازهٔ عثمان، جریحه دار نشود.

فصل ۱۱- پیکان دشمن بر استخوان بدن علی ابن‌ابیطالب نشسته بود و نزدیکان او نمی‌دانستند چگونه آن را بیرون بکشند و می‌ترسیدند مجروح دچار دردی توان فرسا شود. پیامبر مشورت می‌دهد که پیکان را هنگامی که علی ابن‌ابیطالب برنماز ایستاده است بیرون کشند، زیرا در آن زمان علی‌ابن‌ابیطالب چنان دنیا را از یاد می‌برد که دردی احساس نمی‌کند. همین کار را می کنند و علی‌ابن‌ابیطالب که پس از آن براین امر آگاه می‌شود چنین نتیجه می‌گیرد:

کیـم خـلاص اولماق اجـل پیکـانیدیـن
ممکـن ایـرمــاس جز نبـی احسانیـدیـن

ترجمه: خلاصی از پیکان مرگ اگر احسان پیامبر نباشد، نامکن است.

۳۸. مقابله شود با عنوان منظومهٔ مشهور عطار مظهرالعجایب که عطار در اثر نوشتن‌آن‌از زادگاهش نیشاپور متواری شد.

نوایی پس از منقبت خلفای راشدین (فصل ۱۲) به مدح عطار می‌پردازد، مهمترین آثار او را نام می‌برد و از عطار می‌خواهد که در انجام‌گرفتن اندیشه‌اش او را مدد کند. فهرست آثار عطار را که در اینجا نام برده شده است، پیشتر آورده‌ایم. دراثر عطار در اینجا فصل بسیار مهمی دربارهٔ خصومت میان شیعیان و سنیان است که نوایی آن را حذف کرده است. عطار روشی آشتی‌جویانه که برای صوفیان سده‌های چهارم و پنجم هجری کاری بسیار عادی بوده است، پیشه می کند.[۳۹] او از یک سو از شیعیان می‌خواهد که نسبت به‌عمر منصفانه‌تر باشند و از سوی دیگر به سنیان اثبات می کند که علی (ع) نسبت به پیشینیان خود خصومت نمی‌ورزید؛ و درنتیجه جماعت نیز باید به نفاق کنونی پایان‌دهند. این مطالب در هشت داستان کوچک جلوه‌گر می‌شود که بدیهی است آنها نیز در اثر نوایی حذف شده‌اند. در اینجا مقدمهٔ آثار هر دو شاعر پایان می‌گیرد و خود داستان آغاز می‌شود.

تحلیل این مقدمه نشان داده است که نوایی، بدان‌سان که ما باید طبق گفتهٔ خود او در انتظارش می‌بودیم، وابستگی شدیدی به‌عطار دارد، با این همه، این بخش توضیح آزاد متن اصلی فارسی است. محسوس‌ترین تفاوت او نرمترکردن نظریات فلسفی عطار و باز نمودن تصوف در شکلی اعتدالی و نزدیک به‌دین و حذف همهٔ بخشهای دارای ویژگیهای الهیات و سیاست است که برای عطار شیعی بسیار مورد توجه بوده ولی برای نوایی اهمیت چندانی نداشته. به‌گونه‌یی دیگر نوایی نظریات عطار را به مصالح محیط خود و دوران خویش نزدیک کرد و آن ویژگیهایی را که ممکن بود در دربار هرات پسندیده نباشد و در متن اصلی بود، پرده پوشی کرد.

۷) عطار پس از به‌پایان بردن مقدمه، بی‌درنگ به خود داستان می‌پردازد و با خطابهایی پرشور، مارا با بازیگران اصلی داستان آشنا می کند. از برابر ما دوازده پرندهٔ گوناگون می‌گذرند که شاعر در بارهٔ هریک از آنها بیتی‌گفته است:

۳۹. مثلاً مقابله شود با روش کلابادی درکتاب التعرف (نسخهٔ خطی دانشگاه دولتی لنینگراد، شمارهٔ ۳۹۶، ورق ۱۲۵ ب):

و اجمعوا ان الاقتداء بالصحابه واجبا وسکتوا عن القول فیما کان بینهم من التشاجر... و لایرون الخروج علی الولاة و ان کانوا ظلمة... و رأوا التشاغل بما لهم و علیهم اولی من الخصومة فی الدین الخ.

۱- هدهد (بیت ۶۰۳)، ۲- طوطی (بیت ۶۰۸)، ۳- کبک (بیت ۶۱۶)، ۴- شهباز (بیت ۶۱۸)، ۵- دراج (بیت ۶۲۳)، ۶- عندلیب (بیت ۶۲۸)، ۷- طاووس (بیت ۶۳۳)، ۸- تذرو (بیت ۶۳۸)، ۹- قمری (بیت ۶۴۳)، ۱۰- فاخته (بیت ۶۴۸)، ۱۱- باز (بیت ۶۵۳) و ۱۲- مرغ زرین (بیت ۶۵۵).

سپس سخنان برنامه‌یی هدهد برای مرغان می‌آید، که در آن او خدمات خود را برمی‌شمرد و ضرورت حرکت برای جستجوی سیمرغ را خاطرنشان می‌سازد. محل رخداد به هیچ روی ترسیم نیافته و انگیزهٔ گردآمدن مرغان روشن نیست، همهٔ این قطعه در اثر عطار دارای جنبهٔ آشکار غزل و آرامشی حماسی است و از توضیح جامع و پیگیر در آن نشانی نیست.

نوایی نسبت به وظیفهٔ خود روشی دیگر پیش گرفته است. اوگرد آمدن مرغان و رویدادهای پس از آن را چنین ترسیم می کند. (فصل ۱۳):

جمع اولوب بیرکون گلستان قوشلاری
بیشه و بحر و بیابان قوشلاری

بارچا بیسمر منزلدا مجمع توزدیلار
هر بیر اوز خیل و صفین کورکوزدیلار

کیم محبت بیرلا توزکای‌لار نوا
چون توکانسه بزم توتغای‌لار هوا

اولتوروردا چونکه آیین یوق‌ایدی
هر بیری‌ننگ اوزنی تعیین یوق‌ایدی

یوقاری اولتوردی طوطی‌دین کلاغ
بلبل و قمریدین اول یانکلیغ کازاغ

قاز شونقاردین بییک توتدی مقام
یورتجی طاوس اوزه قیلدی خرام

چون هنرور اوزره چقتی بی‌هنر
تازدین قالدی قوی‌راق تاجور

خیل اشراف اتیلار ظاهر نزاع
قیلمادی اول سوزکا ارذال استماع

توشتی قوشلار ایچرا غوغا هرطرف
ماجرا بیرلا محابا هر طرف
بیر بیریدین اوتمادی اول ماجرا
هر دم آشتی ماجرا اول خیل‌آرا
بولدیلار محتاج آخر اول گروه
کیم اگر بولسه شهی صاحب شکوه
حاکمی انصاف لیغ دانا ولی
هوش آیین شهریاری عادلی
یتماکای اعلی‌غه ادنادین شکست
بولماغای اشرف خسیس الیدا پست
هرگروه ایردی اوزیکا چون عزیز
ایستادی بارچا شهی صاحب تمیز
یوقلوغیدین بارچا محزون بولدیلار
هر بیر اوز حالی‌غه مغمون بولدیلار
یاس آهنکین توزوب تارتیب نوید
بولدیلار شه دین سراسر نا امید
بو تعب‌دین هر بیری کونکلیدا تاب
نیم بسمل قوشدیک ایلاب اضطراب

ترجمه: روزی مرغان‌گلستان و مرغان بیشه و دریا و بیابان در یک‌جا گرد آمدند. همه در یک منزل انجمن کردند و هرکدام خیل وصف خود را به تماشا گذاشتند. آنهاگرد آمده بودند که باعشق و محبت، نوای خود را سردهند و پس‌از پایان بزم به هوا پرواز کنند. چون هنگام نشستن ترتیبی برای آنها تعیین نشده بود، هرکس برای خود جایی معین می‌کرد. کلاغ بالاتر از طوطی نشست و زاغ جایی بهتر از بلبل و قمری برگزید. غاز جایی بلندتر از عقاب آرمید. و زاغچه درکنار طاووس خرامیدن گرفت. چون بی‌هنر از هنرور فراتر رفت و تاجور پایین‌تر از بی‌تاج نشست، خیل اشراف نزاع آغاز کردند. اما اراذل

سخن آنها را به تیزی نگرفتند. از هر سو میان مرغان غوغا برخاست، و در هر سو ماجرا و محابا بود. هیچکس برتری دیگری در این بحث گذشت نمی‌کرد و مرحله مشاجره در میان خیل بالا می‌گرفت. سرانجام این خیل تصمیم بگرفت که اگر شهریاری بزرگ، داوری دادگر و فرمانروایی خردمند می‌بود، شهریاری که از عقل سلیم پیروی می‌کرد، زبردستان از زبردستان شکست نمی‌خوردند و بزرگان خوار نمی‌شدند. چون هر گروه خود را عزیز کرده بود، همگی خواستار شهی صاحب تمیز شده بودند اما چون چنین کسی را نداشتند، جملگی محزون شدند و بر حال خود غمگین. آنها آهنگ یأس ساز کردند زیرا امید خود از کف داده بودند. هریک از آنها از تعب، تاب خود از دست داده بود و همچون مرغ نیم بسمل در اضطراب.

این تصویر ما را به‌طرز تفکر و اندیشه‌یی دیگر می‌کشاند که با تشبیهات تجریدی عطار تفاوت دارد. نوایی به‌روایت نمادی، با خواستهای معین واقع‌گرایانه می‌گذرد. کار مرغان باید مدلل شود — شاعر لحن کامیاب قصاص و انتقام‌جویی را یافته و صحنهٔ ستیز بزرگان را برسر مقام که شاید بارها شخصاً آن را به‌چشم دیده است، ترسیم می‌کند.

۸) فصل ۱۴ — ۱۸ (منظومهٔ نوایی) مربوط به گفتگوی هدهد با مرغان دربارهٔ سیمرغ و توضیحات گوناگون وابسته به‌مسألهٔ جایگاه سیمرغ است. سه‌فصل نخست (۱۴ — ۱۷) تنها شامل یک قطعهٔ همسان اثر عطار است، زیرا نوایی مرغان را وادار می‌کند که دوبار از پیشوای خود دربارهٔ فرمانروای مرموز و ویژگیهای او پرسشهایی کنند، و این، در متن اصلی پارسی نیست. شرح سیمرغ تقریباً فاقد رنگ عرفانی و در عباراتی کلی است. البته هدهد خودش می‌گوید که نمی‌توان سیمرغ را توصیف کرد و یا شکل و شمایل او را شرح داد. دربارهٔ او تنها این نکته را می‌توان گفت که ذاتی است یگانه و او را صفاتی است بسیار. ضمناً گاهی نیز عرفان نمایان‌تری دیده می‌شود، مثل این بیت:

آنی اعضانکیزدا قان یانکلیغ بیلینگ
جسم اجنا سیدا جان یانکالیغ بیلینگ

ترجمه: بدانید که او همچون خون در اعضای شماست و بدانید که او در بدنها چون جان است.

فصل ۱۷ ـ گونه‌یی دیگر از فصل مربوطهٔ اثر عطار.

هدهد به مرغان باز می‌گوید که چگونه جهان از وجود سیمرغ آگاه شده است. سیمرغ شبی برفراز چین پرواز می‌کرد. هنگام پرواز یکی از پرهایش به زمین فرود آمد و از فروغ آن پر، سرتاسر سرزمین چین روشن شد. این فصل دراثر عطار بسیار فشرده است، اما نوایی جزئیات بیشتری واز جمله سرزمین چین را شرح می‌دهد. اما این شرح دارای شالودهٔ واقعی نیست و یکسره بر طرحی استوار است که از سنتهای ادبیات فارسی است. چنان که سرزمین چین از پر سیمرغ به کارگاه مانوی بدل می‌گردد، و کارگاه مانوی طبق نظریات معمولی مؤلفان اسلامی کاملترین کارگاه نقاشی است.

در فصل هژدهم مرغان آهنگ حرکت می‌کنند و از هدهد می‌خواهند که راهنمای آنها شود. هدهد پس از توصیفی کوتاه از راه، در فصل نوزدهم با برخی از مرغان که ترتیب آنها به شرح زیر است، یکایک به‌گفتگو می‌نشیند:

۱ـ طوطی، ۲ـ طاووس، ۳ـ بلبل، ۴ـ قمری، ۵ـ کبک، ۶ـ تذرو، ۷ـ دراج، ۸ـ کبوتر، ۹ـ شاهباز، و ۱۰ـ شونقار.

این فهرست در خطوط کلی با فهرست روایت عطار همخوانی دارد و بی‌شک انگیزهٔ پیدایش آن تمایل نوایی به آوردن این نمود در منظومهٔ خودش بوده است. باید پذیرفت که از نگر واقع‌گرایی جای‌دادن این گفتگو در اینجا بسیار به‌جاست. این مطلب در اینجا بی‌شک از منطق روایت سرچشمه گرفته و سیر حماسی رویدادها را مختل نمی‌سازد در حالی که در اثر عطار این مطلب گریزی است شاعرانه که لحظات جداگانه‌یی‌را به حماسه وارد کرده و بدین‌سان از ارزش مفهوم کاسته است.

۹) فصل ۲۰ شرح تحسین و شگفتی مرغان از سخنان هدهد است. آنها با بیقراری و شور و شوق‌در انتظار حرکت هستند. سپس شرح کوتاهی از نخستین روزهای سفر می‌آید. رفته‌رفته از شور مرغان کاسته می‌شود و آنها به‌یاد زادگاه و خانه می‌افتند و به دلهای آنها تردید راه می‌یابد و یکی پس از دیگری نزد

هدهد می‌آیند، شرح بیماری خود می‌گویند، خواهش دارند که خستگی بیاندازند و می‌کوشند که به‌گونه‌یی از سفر سر بپیچند.

در این هنگام هدهد همهٔ آنها را در دسته‌یی گرد می‌آورد و از آنها می‌خواهد تا روشن سازند که چه مانعی بر سر راه آنهاست. بدین‌سان مهمترین بخش منظومه یعنی بهانه‌های مرغان و مخالفت هدهد با آنها، آغاز می‌شود. در اینجا طرح اصلی عطار گسترده‌تر شده است زیرا در منظومهٔ فارسی همهٔ این فصل در سه بیت خلاصه شده است.

(بیتهای ۷۲۲ ــ ۷۲٤):

عزم ره کردند در پیش آمدند
عاشق او دشمن خویش آمدند
لیک چون راهی دراز و دور بود
هرکسی از رفتنش رنجور بود
گرچه ره را بود هر یک کارساز
هر یکی عذری دگر گفتند باز

پس از آن هر دو شاعر از ترتیب معینی پیروی می‌کنند و مطالب را به شکل یکسانی می‌آورند: برای هرمرغ، سه قطعه‌می‌آید ــ عذر پرنده، پاسخ هدهد، و حکایتی برای روشن ساختن وترسیم اندیشهٔ هدهد.

اما ترتیب فهرست مرغان در اثر نوایی تا اندازه‌یی دیگرگونه است وگذشته از آن، چنان‌که درآینده خواهیم دید، مرغانی‌هستند که عطار از آنها یاد نمی‌کند. بطورکلی نوایی هنگام بازنمودن این بخش، مطالب اصلی سرمشق خود را نگاهداشته است. اگر مرغ مربوطه در اثر عطار باشد، عذر او و مخالفت هدهد در اثر نوایی درست همان شرحی است که در اثر عطار آمده است. برخی بیتها را می‌توان تقریباً ترجمهٔ واژه به واژه شمرد و این بیتها را پیشتر دیده‌ایم.[۴۰]

داستانهایی که نوایی به‌تقلید از سرمشق خود به منظومه وارد کرده و

۴۰. نگارنده این قرینه‌ها را نمی‌آورد. شمارهٔ آنها بسیار است و ذکر آنها حجم این نوشته را بسیار بزرگ خواهدکرد و جزئیات را چنان که باید روشن نخواهد ساخت. بررسی دقیق‌تر آنها می‌توانست مطلبی برای کاری جداگانه و مثلاً اثری زیر عنوان نوایی همچون مترجم باشد.

هر بخش با آن داستانها به‌پایان می‌رسد، برای پژوهشگر موردتوجه بیشتری است. تنها بخشی کوچک از این داستانها با تمثیلهای عطار یکسان است و بیشتر آنها ثمرهٔ ایجادگری وخلاقیت خود نوایی است. در بین این داستانها پاره‌یی نیز از لحاظ محتوا از دیگر آثار ادبی سرچشمه گرفته‌اند و در برخی موارد می‌توان مأخذ آنها را معین کرد.

دیگر داستانها، صحنه هایی از زندگی و رویدادهایی هستند که نوایی همچون شخصیتی دولتی احتمالاً باید آنها را دیده باشد. در آینده به‌این داستانها اشارهٔ بیشتری خواهم کرد و ویژگیهای اصلی هریک از آنها را روشن خواهم ساخت زیرا تنها از این راه است که می‌توان پیدایش آنها را مشخص کرد و این کاری است که من تا کنون در مورد بخش نه چندان بزرگی از آنها کرده‌ام. در اثر نوایی پیش از همه طوطی بهانه می‌آورد (فصل ۲۱ــ ۲۳). چون طوطی به زندگی محدود خود درقفس و نامأنوس بودن دشواریهای راه اشاره می کند، هدهد تمثیل مناسبی در این‌مورد می‌آورد (فصل ۲۳):

درویشی می‌زیست که جامه‌یی سبز می‌پوشید. او خود را راهنمایی بزرگ نشان می‌داد اما در حقیقت از اعتبار تقدس خود برای دریوزگی سود می‌جست. روزی سعادت دیدار با پیری راستین به او دست داد. هنگامی که درویش ریا کار دریوزگی می کرد، پیر بر کشکول او نگریست و درآن به‌جای خوراک ناپاکی دید. درحالی که پیر وقتی برخاک وسنگ دست می‌برد، خاک وسنگ زر وگوهر می‌شد.[41]

طاووس (فصل ۲۴ــ ۲۶) دومین مرغی‌بود که بهانه آورد. او برای زینت باغ و چمن‌خلق شده و نباید از ارادهٔ پروردگار سر بپیچد زیرا:

هر بیریکا اوز طریقیدن فراق
ظاهراً تکلیف ایرور مالا یطاق

ترجمه: برای هرکسی ترک راه (طبیعی) زندگی خویش ظاهراً ناگزیر ساختن خود به‌کاریست که تاب آن ندارد.[42]

۴۱. سرچشمهٔ پیدایش این داستان بر نگارنده روشن نیست. اندیشهٔ اصلی‌آن از ویژگیهای مکتب صوفیهٔ خراسان در سده‌های چهارم-پنجم هجری است. درویشی همچون پیشه یکی از ناپسندیهایی است که نظریه‌پردازان صوفیه با آن مبارزه‌کرده‌اند.

۴۲. بازگوییِ‌آیهٔ قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸۶): لایکلف الله نفساًالاوسعها، به‌گونه‌یی‌دیگر.

هدهد اثبات می کند که زیبایی ظاهری را اهمیتی نیست و سخنان خود را با چنین داستانی مدلل می کند (فصل ۲۶):

مردی هندی جامه‌یی فاخر پوشید، برسر تاج نهاد وخود را پروردگار قلمداد کرد. درکنار او طبّالان طبل می‌زدند و سرود می‌خواندند. درگردش جمعیتی از اوباش گرد آمده بود که او را به‌پیشوایی خویش برگزیده بودند. سرانجام محتسبان جمعیت را پراکنده ساختند، جامهٔ مجرم از تن به درآوردند و او را چوب زدند.

سخنران بعدی بلبل است (فصل ۲۷ــ ۲۹). او با اشاره به‌عشق خود به گل می‌گوید که بخاطر این عشق نمی‌تواند زادگاهش را ترک کند. هدهد پاسخ می‌دهد که‌گل ابدی نیست و در نتیجه عشق او را نمی‌توان عشقی راستین نامید. این‌گفته با داستانی (فصل ۲۹) دربارهٔ درویشی تأیید می‌گردد که عاشق رخسار فرمانروای جوانی بود، درویش در عشق خود تا بدانجا رسید که راضی بود در آتش بسوزد اما دردهجران نکشد. فرمانروا فرمان داد که او را فرا خوانند و همانجا دستور داد که درآتشش بیاندازند. درویش در یأس و حرمان سراسیمه شد و کوشید با زار خود را برهاند و روشن گردید که عشق او عشقی راستین نیست. این داستان در اثر عطار نیزهست. اما دراثر او دیرتر، و هنگامی می‌آید که هدهد توضیح می‌دهد که ناپایداری و نا استواری چیست (بیت ۱۹۲٤).

سپس‌گفتگوی هدهد با قمری می‌آید که به ناتوانی خود وخوگربودن به زندگی در باغها اشاره می کند. هدهد پاسخ می‌دهد که باغها درخود خطراتی دارند و داستانی از باغبانی (فصل ۳۲) می‌گوید که استعداد کار در باغ نداشت. بارها به‌او اندرز داده‌بودند که این پیشه رها کند و کاری برگزیند که شایستگی آن را داشته باشد. او نمی‌خواست کار خویش رها کند و در پایان از نیش ماری زهرداردر باغ می‌میرد.[۴۳]

پس از قمری نوبت کبوتر است (فصل۳۳ــ ۳۵). او می‌گوید که نصیبش زندگی‌با مردمی است که غمخوار او هستند. او نمی‌تواند خلاف مشیت الهی رفتار کند. هدهد او را شماتت می کند که خود را به مردم فروخته، شرم از

۴۳. این داستان را می‌توان از ساخته‌های مستقیم نوایی دانست. عنصر افسانه‌یی دراینجا نیست و شاید این واقعه را نوایی شنیده و یا در باغهای خودش در نزدیکی هرات دیده باشد.

یاد برده و نمی‌تواند بدون صدقه زندگی کند. او حکایتی (فصل ۳۰) دربارهٔ مرد بیشرمی می‌گوید که دریوزگی می کرد. او روا می‌داشت تا برای دریافت بهای نانی او را بزنند. روزی چنان ضربتی به او خورد که دیگر نتوانست از جای برخیزد.

پس از کبوتر نوبت کبک است (فصل ۳۶ ـ ۳۸). کبک زاهدی است گوشه‌گیر در کوه‌ها. سفر برای او مناسب نیست زیرا از گنجی که در کوه‌ها پنهان است پاسداری می کند. هدهد به او می‌گوید که زهد او برای تنهایی و انزوا نبوده بلکه برای لذت و کامرانی است و او راهدی است دروغین همانند مردی (فصل ۳۸) که خودش را گوهرفروش می‌نمود و شیشهٔ رنگین به‌جای لعل و یاقوت می‌فروخت. روزی از این شیشه‌ها به‌مردی ثروتمند فروخت. ثروتمند پس از چندروز به کنه مطلب پی‌برد، شیشه را به‌فروشنده بازگردانید و بهای آن خواست. اما مرد ریاکار بهای شیشه را مصرف کرده بود و نمی‌توانست آنرا بازگرداند و برای این تبهکاری به‌قتل رسید.[۴۴]

پس از آن تذرو می‌آید (فصل ۳۹ ـ ۴۱). پروردگار به‌او زیبایی داده اما توانایی رنج‌سفر نداده است. هدهد می‌گوید که مرد نباید به‌زیبایی ببالد، ارزش او در کارهایش است، نه ویژگیهای بدنش. تجسم گفتهٔ او در داستانی (فصل ۴۱) دربارهٔ دو رفیق به نامهای مقبل و مدبر می‌آید که همراه یکدیگر راهی سفر شدند. در راه یکی از آنها دربارهٔ مردان مقدس سخن سرداد و دیگری دربارهٔ سعادتهای زندگی. وقتی به‌شهر رسیدند از هم جدا شدند یکی نزد درویشان رفت و دیگری به بیت‌اللطف.[۴۵] یکی را شاه نواخت و دیگری در میخانه مست شد و در مستی مردی را که جسارت کرده بود او را زشت بنامد بکشت و خودش محکوم به‌مرگ گردید.

سپس قارچیغای سخن می‌گوید (فصل ۴۲ ـ ۴۴). او سرکردهٔ همهٔ مرغان است و مرغان طعام او. بردست فرمانروا نشسته و به سیمرغ نیازی ندارد. هدهد در پاسخ او را شماتت می کند که احمق و نادان است. آنچه را که او افتخار می‌نامد درعمل بندگی است. او بیهوده از تصور قدرت سرمست است. زیرا کسی جز مجری ارادهٔ

۴۴. بدون تردید این‌واقعه نیز از تجارب‌نوایی‌است. این یك نکتهٔ درخور نگرش از زندگی روزمره است.

۴۵. اصطلاح بسیار جالبی‌است که درآثار سایرمؤلفین ندیده‌ام (این اصطلاح در اثر عبدالرزاق سمرقندی هست. مقابله شود: بارتولد، بررسی ایران، ص۱۰۶، حواشی و. و. بارتولد).

دیگری نیست. هدهد برای نمونه، داستان خرسی را (فصل ٤٤) باز می‌گوید که مردی کوه‌نشین او را دستگیر کرده بود. صاحب خرس هر روز او را بیرحمانه چوب می‌زد و سرانجام او را متوجه و وادار می‌کرد سنگهای بزرگ حمل کند. خرس بر خود بالید و خود را نیرومندتر از همهٔ جانوران دانست و در عین حال او را با یک سگ از یک‌ظرف خوراک می‌دادند.

شونقار پدیدار می‌گردد (فصل ٤٥ ــ ٤٧). او برسر تاج دارد و خودش سلطان است و فرمانروایی دیگر نمی‌خواهد. هدهد به‌او می‌گوید نه هر که خود را فرمانروا شمارد، به‌راستی فرمانرواست. او تنها همچون مهرهٔ شطرنج‌است زیرا هر کس که بخواهد می‌تواند او را از نطع شطرنج بیرون راند. این مطلب پیشامدی را به یاد اومی‌آورد (فصل ٤٧): پادشاهی رویدادی مسرت بار را جشن گرفته بود و در سرتاسر کشورجشن بود و سرور. همه‌جا شادی می کردند وپای می کوفتند. در این هنگام مردی خوشگذران (ملتبان) خود را شاه بوریا نامید. همهٔ جامهٔ او از نی بود و جوشن و سپر و برچم داشت. باجمعی از همگنان در میدان نشسته بود و بر مراسم درگاه می‌خندید. اما جشن به پایان رسید و خندهٔ او نیز تمام شد. تاجش از سر برگرفتند و چترشاهیش‌را که از نی بود سوزانیدند. آنگاه‌روشن گردید که‌او فرمانروا بوده است‌یانه.

پس‌از آن بر کوت جای شونقار را می‌گیرد (فصل ٤٨ ــ ٥٠). او مرغی است ویژه و برای خوراکش قوچی کوهی در کار است. در صحرا ممکن است‌هلاک شود. هدهد به او می‌گوید که شهامت تنها در نیروی خشن جسمی‌نیست باکه در آمادگی برای فداکاری است و در توضیح، داستانی می‌آورد (فصل ٥٠): پهلوانی بود ابله اما ماهر در کارخود. او بسیار زورمند بود و در یک ناشتا ده باتمان خوراک داشت. روزی بدبختی بزرگی به‌سرزمینش روی آورد و همهٔ مردم ناچار به جلای وطن شدند. آنها با دست تهی رفتند و چیزی از خانه برنداشتند. سه‌روز در صحرا می‌رفتند و جایی برای یافتن‌نان نداشتند. پیرزنان و کودکان از این آزمایش به‌خوبی برآمدند و به تندرستی و خوشی به مقصد رسیدند، اما پهلوان پرخور روز سوم از گرسنگی جان سپرد.[٤٦]

پس از او نوبت کوف است (فصل ٥١ ــ ٥٣). او اندامی نحیف دارد

۴۶. این داستان را در روایتی دیگر بنگرید: سعدی، گلستان، فصل۳، ص ۵۵.

وهمهٔ عمر در خرابه‌ها زیسته است، سوگوار است و درمیان ویرانه درجستجوی گنج. نمی‌تواند خانه‌های‌ویران را ترک کند. هدهد می‌گوید که گنج خیالی خام وآرزویی باطل است. اگر حتی گنجی‌هم بیابد، این‌گنج برایش جز رنج ارمغانی نخواهد داشت. ابلهی (فصل ۵۳) سالها ویرانه‌ها را می کاوید و در پایان به‌راستی‌گنجی‌یافت. از شادی دیوانگیها کرد، بای کوفت و فریادها کشید. از کنار آنجا مرد پلیدی می‌گذشت، او را دید و کشت و گنجش به‌ربود و ابله، جان بر سرگنج باخت.

هما (فصل ۵٤ ــ ۵٦) می‌گوید که سایه‌اش‌گدا را شاه می کند و او را چنان بزرگی است که نیازی به جستجوی فرمانروایی دیگر ندارد. هدهد ادعای او را هذیان می‌خواند و از او می‌خواهد بنماید که در تاریخ حتی یکبار نیز نکته‌یی همانند گفتهٔ او آمده است یا نه. اما اگر بدان‌سان که او می‌گوید نیز باشد، وی را از این رهگذر سودی نیست، زیرا خوراک او استخوانهای خشکیده است. هدهد خبرمی‌دهد (فصل ۵٦) که درکرانهٔ خلیج فارس به غواصان پانزده درهم می‌دهند وآنها برای یافتن مروارید زیر آب می‌روند، اما مرواریدی که با به‌خطر انداختن جان به‌دست می‌آورند از آنان نیست و از آن بازرگانی است که مزد آنهارا پرداخته است. غواص در ازای ثروت سرشاری که بازرگان به‌دست می‌آورد، همانند سگی که استخوانی پیشش می‌اندازند چند سکهٔ مس می‌گیرد.[٤٧]

پس از آن نوبت اوردیک (فصل ۵۷ــ ۵۹) است که بی‌آب نمی‌تواند زندگی کند. درپرتوآب همیشه پاکیزه ومطهر می‌ماند. هدهد می‌پرسد اگر او خود را چنین پاکیزه می‌داند، پس چرا پیوسته غسل می کند. او می‌تواند شنا کند، پس چرا جرأت رفتن به دریای فنا را ندارد. هدهد داستان یک بازرگان هندی را می‌گوید (ص ۵۹) که درهمهٔ زندگی در جستجوی سود، دریاها می‌نوردید. غالباً تا نزدیکی مکه می‌رفت اما به‌آنجا پا نمی‌نهاد و بیم داشت وقت را بیهوده از دست بدهد و سودی به چنگ نیاورد. در پایان، در دریای طوفانی با همهٔ ثروت خود به زیر آب رفت.

این داستان به‌روشنی تفاوت میان جهانںگری نوایی وعطار را نشان می‌دهد.

۴۷. این داستان درخور توجهی ویژه وگواه‌آن‌است‌که نوایی برکار طاقت‌فرسای جویندگان مروارید آگاه بوده و آن را نکوهش می کند.

در اینجا هیچ نشانی از عرفان نیست و اونف انسانی را که بخاطر نعمات دنیایی فرایض دینی‌را نادیده می‌گیرد، سرزنش می‌کند. در اثر عطار یادآوری آب بی‌درنگ اندیشه‌یی عرفانی پدید می‌آورد. زیرا گفتگو بامرغابی (بیت ۸۲۳) باچنین داستانی روشنایی می‌یابد: درویشی را پرسیدند که دنیا چیست؟ پاسخ داد: قطره‌یی آب است و هرچه که آب است گذرا و ناپایدار است. به‌سخنی دیگر، کوشش در راه مشخص کردن مطالب که در بالا آن را دیده‌ایم، پس از آن نیز در اثر نوایی دیده می‌شود.

پس از اوردیک، تاوق (فصل ۶۰—۶۱) می‌آید. به‌عقیدهٔ او هر کسی را وظیفه‌یی است، هدهد راهنماست اما خروس دارای آوازی سیرین است و وظیفه دارد که مسلمانان را به‌نماز بخواند، از این‌رو نمی‌توان از او خواست که راهی دور در پیش گیرد. هدهد مخالفت می‌کند: در فراغ سیمرغ زندگی نیست. تو خود را سرمشق دیگران می‌گیری اما در عمل شهوتران بی‌چاره‌یی هستی. ترا باید ما کیان نامید نه خروس.

در این گفتگو داستانی برای تمثیل نیست. و در این بخش سخنان جداگانهٔ (مرغان در منظومهٔ نوایی) پایان می‌گیرد و بخش بعدی — گفتگوی مرغان با هدهد دربارهٔ راه و دشواریهایی که در آن پدید خواهد آمد — آغاز می‌شود.

بیش از اینکه به‌شرح این بخش بپردازیم نگاه کنیم که چه مرغانی در بخش مورد بررسی اثر عطار سخن می‌گویند. در منظومهٔ او، آنها به‌ترتیب زیر هستند:

۱ـ بلبل (بیت ۷۲۵)، ۲ـ طوطی (بیت ۷۷۸)، ۳ـ طاووس (بیت ۷۹۵) ۴ـ بط (بیت ۸۲۳)، ۵ـ کبک (بیت ۸٤۸)، ۶ـ همای (بیت ۸۸۷)، ۷ـ باز (بیت ۹۱۵)، ۸ـ بوتیمار (بیت ۹۵۰)، ۹ـ کوف (بیت ۹۷۹) و ۱۰ـ صعوه (بیت ۱۰۰۱).

به‌گفته‌یی دیگر، این همسانی تنها در بخشی از مرغان است. از ده مرغ عطار، نوایی تنها هشت مرغ را نگاهداشته و دو مرغ —صعوه و بوتیمار— را کنار گذاشته است. اما در عوض در اثر او قمری، کبوتر، تذرو، برکوت و تاوق افزوده شده است. در افزودگیهای او — قمری، کبوتر، تذرو و تاوق همچون بازتاب سنتهای ادبی هستند. زیرا عموماً از این مرغان در شعر فارسی زیاد یاد می‌شود. شونقار و برکوت افزودگیهای خود نوایی هستند زیرا این نمادها از طرحهای

سنتی نیستند و همسان آنها را من ندیده‌ام.[۴۸] بدین‌سان ما می‌بینیم که در این بخش‌اثر، نوابی تنها از مشی‌اصلی محتوا پیروی می کند و از مطالبی بهره می‌گیرد که در عطار نیست.

۱۰) سخنان مرغان جدا گانه به‌پایان رسید. همهٔ آنها در یأس و حرمان از هدهد می‌خواهند که روشن سازد آنها را با سیمرغ چه نسبتی است (فصل ۶۲). هدهد به‌پرسشی که آنها را به هیجان آورده است پاسخ می‌گوید (فصل ۶۳). عطار در این فصل تعلیمات اصلی تصوف روزگار خود را مطرح می کند: مرغان، سایهٔ سیمرغ اند که بر جهان افتاده‌اند و در جهان سایه‌یی بیش نیستند و هستی راستین در آنجا نزد سیمرغ و تنها در نهاد او است. کسی که به‌آن رسیده باشد، در حقیقت مستغرق شده است، اما حقیقت نشده است. در اینجا حلولی نیست زیرا وجود، خود در این دم خاموش شده است.[۴۹]

نوایی مفهومی نزدیک به همین می‌آورد اما اندیشهٔ خود را در شکلی دیگر مطرح می کند؛ تنها یک بیت می‌تواند به‌متن اصلی فارسی بسیار نزدیک باشد:

(بیت ۱۰۵۶)

صورت مرغان عالم سر به‌سر   سایهٔ اوست این بدان ای بی‌خبر

عطار

بارچاعالم قوشلاری‌نینگ صورتی   بیلکیل‌آنینگ سایه‌سی پرحکمتی

نوایی

ترجمه : بدان که صورت همهٔ مرغان عالم یکسره سایهٔ حکمت او است.

دیگر شرحهای نوایی بر پایهٔ حدیثی مشهور کنت کنزاً استوار و بسط طبیعی آن است.

کنجی ایردی لیک مخفی ذات آنکا
یاشورون حسن‌ایردی کون مرآت آنکا
اوز ظهورین چون تمنا ایلادی
چیقتی آندین اول تجلی ایلادی

۴۸. گذشته از این حتی واژهٔ ویژه‌یی برای این مرغان در زبان فارسی‌نیست و شکارگران ایران نام این مرغان را به ترکی می گویند.

۴۹. این اشاره برای پیشگیری از اتهام به‌حلول و تکرار ماجرای حلاج ضروری بوده است.

بــو تجـلی‌سی آرا خـورشـید وار
یوز تمن مینگ سایـه سالـدی آشکار

ترجمه: او گنجی بود اما ذاتش نهفته، حسنش پوشیده بود و گیتی برایش آینه. هنگامی که او خواست بدیدار شود، جلوهٔ او از ذات بیرون شد و درخشش کرد. در میان این تجلی خورشیدوار او با صدها میلیون سایه آشکار گردید.

باید یادآور شویم که نوایی در اینجا از نظریهٔ رخ نمودن و پدیدار شدن جلوه، بهره می‌جوید و اصطلاح تجلی[۵۰] را که عطار در اینجا به کار نبرده، آورده است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نوایی گذشته از منطق‌الطیر، آثار نظری تصوف را نیز خوانده است.

در فصل ٦٤ تمثیلی برای روشن ساختن فصل پیش از آن آمده است. این تمثیل داستانی است از پادشاهی زیباروی که هر کس حسن او می‌دید، جان‌می‌داد. اما همهٔ کشور از زیبایی او آگاه بود و تشنهٔ دیدار او. فرمان داد دژی با آینهٔ بزرگی بسازند. وی از برج دژ به‌آینه می‌نگریست و مردم در گرداگرد دژ می‌توانستند بدون گزند، حسن او را در آینه ببینند و لذت ببرند.

این داستان تقریباً به‌دقت همان فصل مربوطهٔ عطار است (بیتهای ۱۰۷۰ ــ ۱۱۰۲) با این تفاوت که در اثر نوایی، در پایان، شرحی کوتاه بر این تمثیل نمادی می‌آید:

قصر تن آندا کونـگولنی کـوزگو بیل
کـوز کـودا شه حسنی‌نی نظاره قیل
بیـر سایـن بـوکـوزکـوکا اول جـلا
عکسین آنـدا سالـماغای اول پادشا

ترجمه: بدان کـه تن دژ است و دل در آن آینه، حسن شاه را در آینه بنگر. اگر این‌آینه را در آغاز جلا ندهی، شاه تصویر خود را در آن نخواهد انداخت.

۵۰. پیدایش این اصطلاح از قرآن است (سورهٔ ۷ آیـهٔ ۱۳۹) ــ فلما تجلی ربه للجبل و (سورهٔ ۹۲، آیهٔ ۲) ــ و النهار اذا تجلی. شرح آن را بنگرید: Massignon *Lexique*, p. 12

فصل ٤٥ داستانی در بارهٔ اسکندرمقدونی‌دارد که همسان داستان مربوطهٔ عطار است (بیتهای ۱۱۰۳—۱۱۰۹). سومین تصویری که عطار می‌آورد — داستان محمودغزنوی و غلام او ایاز است(بیت ۱۱۱۰) که در اثر نوایی نیست.

مرغان که نسبت خود را با سیمرغ روشن می‌سازند، می‌پرسند که چگونه می‌توان‌به‌او رسید و راه به‌سوی او کدام است. این فصل اثر نوایی(فصل٦٦) همسان چهاردهمین بخش منظومهٔ عطار است: سؤال کردن مرغان از هدهد در راه رفتن (بیت ۱۱۳۳). هدهد روشن می‌سازد که در این راه باید پیش از همه از خودبینی و خودخواهی دست کشید، از زندگی شخصی چشم پوشید و با فرمانبرداری هر چه را که بخواهند، انجام داد. داستان بزرگ شیخ صنعان و دختر ترسا (فصل ٦٧)، تصویر این موضوع است.

این داستان در اثر عطار در مرکز جای دارد و بی‌شک درخشانترین و زیباترین بخش منظومه نیز هست. با آن‌که این داستان به منظومه وابسته و همهٔ ماجرایش با آن پیوسته است، اما داستانی است جداگانه و مستقل. گویا در خاور- زمین این نکته را مدتها پیش درک کرده بوده‌اند زیرا غالباً حکایت شیخ صنعان در مجموعه‌ها جدا از منظومه می‌آمده است. داستان شیخ‌صنعان غیر از شکل عالی بدیعی خود دارای اهمیتی است بسیار. این شرح کوتاهی است بر پایهٔ اندیشه‌های تصوف. ناپدید شدن من انفرادی در من کیهانی. از این‌رو البته نباید در شگفت شد از این که این بخش یکسره دراثر نوایی بر جای مانده شده و تغییراتی اندک بر آن واردگردیده است. می‌توان‌گفت در اینجا نوایی بیش از همه به‌وظیفهٔ خود، ترجمهٔ منظومهٔ فارسی نزدیک شده است زیرا گاه‌گاه بیتهای عطار را سطر به‌سطر می‌آورد و تقریباً واژه به‌واژه عبارات سخن‌پردازی او را نگاه می‌دارد. اما با این همه، در اینجانیز ترجمه به‌معنای باریک این سخن، نیست. نوایی جزئیاتی را می‌آورد که در نسخهٔ اصلی نیست. او شرح دیری را می‌دهد که در اثر عطار نمی‌بینیم و بروشنی مراسم پرشکوه دست کشیدن شیخ را از اسلام آورده است:

دیر ایچین فردوس آیین قیلدیلار
کوب تکلف بیرلا تزیین قیلدیلار

توردا تختی قوردی‌لار کردون اساس
زینت و زیب آندا بی‌حد و قیاس

شوخ ترسا چیقتی آندا ذوق‌ناك
شیخ آنی کورکاچ بولوب هر دم‌هلاك
شیخ نی کیلتوردیلار مجمع آرا
تیلغانی ایمانی رخسارین قارا
بیر بیری اوزراد کولدی دیر ایلی
خواه اقامت خیلی خواه سیر ایلی
باده کوب کوب آندا حاضر قیلدیلار
نقل کوب کوب داغی ظاهر قیلدیلار
صوت ناقوس و صدای ارغنون
شیخ دینی ما تمیغا تارتیپ‌اون
بولدی ساکن هر طرفدین بیر کشیش
کیم‌بو نوع اولمای‌دورایردی‌هرگزایش
شعله کیلتوردی‌لار آتشکاه دین
مصحف ایستاب مرشد آگاه‌دین
چون مهیا اولدی زنار و صلیب
قوپتی یوز افسون‌ایلا اول دلفریب
تختی‌دین توشتی تومان مینك نازیلا
کیلدی شیخ آلدیغه یوز اعزازیلا
اولتوروب بیر کبرکی جام ایتی نوش
کیم کوروب‌شیخ ایتی‌ترك‌عقل‌وهوش[۵۱]

ترجمه: درون دیر را چون بهشت آراستند و با کوشش بسیار همه جا را آذین بستند. تخت‌گردون اساس را در آن جای دادند و چنان آن را ویراستند که مرز و سنجشی بر آن نبود. ترسای شوخ با شادی روی آن بر آمد و شیخ از دیدن او هردم جان می‌باخت. شیخ را به‌میان جمع آوردند تا این که رخسار ایمانش را سیاه کنند. مردم دیر، سربه‌سرایستاده بودند و در آنجا هم باشندگان دیر بودند و هم آنهایی که برای سیر

۵۱. a ـ ورق ۲۷۲ ب؛ b ـ ورق ۳۳ ب؛ ورق ۱۴. شعر از متن a است.

آمده بودند. باده، بسیار فراهم بود و از نقل فراوان کوهی پدید آمده بود. بانگ ناقوس و آوای ارغنون برخاسته بود تا بر ایمان شیخ بگرید. از هر سو کشیشان ایستاده بودند. زیرا چنین کاری هرگز رخ نداده بود. شعله‌یی از آتشگاه آوردند و مصحفی را از مرشد آگاه دین خواستند. همینکه زنار و چلیپا فراهم شد، آن دلفریب صدها افسون به کار برد. از تخت با هزاران هزار ناز پایین شد و با اعزاز بسیار نزد شیخ آمد، ایستاد، جامی‌گبری نوش کرد و هر که شیخ را دید، گفت که عقل و هوش از کف داده است.

اماگمان نمی‌رود بتوان پنداشت که نوایی بیش از عطار با آداب و رسوم ترسایان آشنا بوده است. هر چند، تصویری که او کشیده بسیار درخشان است، اما سر به‌سر بر تجسم سنتی ادبیات اسلامی در بارهٔ دیرترسایان استوار است. ما دراینجا درهم‌آمیختگی واژه‌های ترسایان و زرتشتیان را چون آتشگاه، گبری، جام و غیره می‌بینیم.۵۲ البته نوایی در راه واقع‌گرایی به مفهومی که ما می‌دانیم، نکوشیده‌است. او در چهارچوب سنتهای ادبی باقی می‌ماند، موضوع را مشخص می کند وتشبیهات عطار را که سیماهایی از هوا و بی‌وزن هستند با وارد کردن جزئیاتی بر آن وغنی‌تر کردن جا و مکان، فشرده‌تر می کند.

۱۱) سخنان هدهد جرأتی تازه به‌مرغان بخشید. آنها خود را برای راه بعدی آماده کردند. اما برای دستهٔ آنها راهنمایی در کار است که بی‌او، با نظم و ترتیب سپری کردن این راه دراز دشوار است. آنها قرعه می‌اندازند و این مقام پر افتخار نصیب هدهد می‌شود. نوایی در این بخش(فصل ۶۸) نیز افزودگیهایی منطقی دارد. دیگر، مرغان به‌دانش و کارایی هدهد باور دارند و از این رو به‌او پیشنهاد می کنند که در آینده نیز پیشوای آنها باشد. اما هدهد این پیشنهاد را نمی‌پذیرد و می‌خواهد داماد الهی باشد و می‌ترسد بدون دریافت فرمان بالا، این کار دشوار را بپذیرد. دوباره قرعه می‌اندازند و باز قرعه به‌نام هدهد می‌افتد.

دشوارترین بخش سفرآغاز می‌گردد. در برابر مرغان، صحرایی گشوده می‌شود

۵۲. نوایی در همین داستان افزودگیهایی دیگر بر روایت عطار دارد و خبر می‌دهد که شیخ روزها خوك می‌چرانید و شبها نگاهبان آتش آتشکده بود.

که در آن هیچ جنبنده‌ای نیست (فصل ۶۹). این منظره حس بیم و دهشتی در آنها پدید می‌آورد که یکی از مرغان از هدهد دلیل خالی بودن صحرا را می‌پرسد. هدهد پاسخ می‌دهد که این صحرای خشک و خالی آستانهٔ کاخ شهریار بزرگی است که عظمت او در گرداگرد کاخ [illegible] پدید آورده است. او برای روشن نمودن سخنان خود، داستان زیبایی از بایزید بسطامی (فصل ۷۰) و سرگردی او در دشت، نقل می‌کند. در اینجا نوایی واژه به‌واژه متن اصلی فارسی را می‌آورد و تقریباً از آن یک گام هم اینسو و آنسو نمی‌رود که شگفت‌آور نیز نیست. زیرا یافتن نوشته‌ای مناسب‌تر برای نشان دادن این لحظهٔ بسط موضوع، دشوار بوده است.

مرغان را توهم عظمت آن هدفی که به‌سویش می‌روند، در خود گرفته و به هدهد می‌گویند پیش از این که بیشتر روند، آنها را با راهنماییهای خود مجهز کند (فصل ۷۱). آنها بر آن می‌شوند این کار را بدین‌گونه انجام دهند که هدهد بالای منبر شود، تاج گلی بر سر نهد، و هر کس که پرسشی دارد برای بازگشودن تردید خود، با او مشورت کند.

بدین‌سان، این بخش نیز همسان عذر و بهانه‌هایی است که بیشتر آمده بود و نوایی با پیروی از آن، این بخش را نیز به‌همان شکل می‌آورد: فصلها دوباره به‌سه‌گروه تقسیم می‌شوند — پرسش مرغان، پاسخ هدهد و تمثیلی روشنگر سخنانی که گفته شده است. عطار این بخش را تا اندازه‌یی آزاد از طرح ساخته است، در اثر او، شمارهٔ داستانهایی که با پاسخ می‌آید تغییر می‌کند: تقریباً در هیچ جا کمتر از دو داستان نیست و گاهی شمارهٔ آنها حتی به هفت می‌رسد. در اینجا دوباره پرسش و پاسخ در آثار نوایی و عطار همواره یکسان هستند وضمناً گاهی اثر نوایی تقریباً به ترجمهٔ دقیق اثر عطار کشانیده می‌شود. داستانها بیشتر جای خود را به‌داستانهایی دیگر داده‌اند و ویژگی آنها تا اندازه‌یی دیگر شده است: اگر در بخش آغازین، موضوع داستانها از زندگی گرفته شده بود، در این بخش ما معمولا با افسانه‌هایی سر- و کار داریم که از زندگینامهٔ مشایخ گرفته شده است. این نکته دوباره نشان می‌دهد که نوایی تا چه اندازه مطالب خود را از روی منطق تقسیم کرده است: در بخش آغازین، نقش مردمان دنیایی که به‌علتی در راه تصوف گام نهاده بودند، در برابر ما بود و چهره‌های آن زندگی روزمره برگزیده شده و تجسمی از زندگی مردانی پدید آمده بود که از حوزهٔ کار معمولی او سرچشمه می‌گرفت؛ اما در اینجا سخن دربارهٔ

مردمی است که گام در طریقت نهاده‌اند و از این‌رو، اثبات آن نیز باید با احادیث صوفیه باشد و روشنگر شیوه‌هایی که به‌این یا آن ولی امکان داده است به هدف نهایی برسد.

نخستین پرسش از هدهد(فصل ۷۲ ــ ۷٤) این است که برتری او در برابر دیگر مرغان در چیست و چگونه او شایستهٔ چنین افتخاری شده است. پاسخ چنین است: نگاه سلیمان بر او افتاده و از این رهگذر بی‌درنگ به‌والاترین مرتبه رسیده است. در توضیح، داستانی از شیخ نجم‌الدین کبری آمده است(فصل ۷٤): روزی نگاه او بر سگی افتاد و این سگ بی‌درنگ شایستهٔ رتبهٔ تقدس‌گردید. این داستان در اثر عطار نیست. به‌احتمال زیاد نوایی در اینجا از زندگینامهٔ نجم‌الدین در نفحات الانس جامی که در آنجا نیز این افسانه تقریباً درهمین عبارات آمده، بهره گرفته است.[۵۳]

دومین پرسش (فصل ۷۵ ــ ۷۷) این است ــ هنگامی که تن ناتوان‌است و نمی‌تواند آزمایشهای دشوار طریقت را تحمل کند، چه باید کرد؟ هدهد در پاسخ از ناپاکی این جهان سخن می‌گوید ــ مرگ و دوری از دنیا بهتر از زندگی در آن است. برای نمونه افسانه‌یی (فصل ۷۷) در این‌باره می‌گوید که چگونه شیخ ابو-سعید میهنه‌یی تن خود را ریاضت می‌داد، وارونه در چاه آویزان می‌شد و قرآن قرائت می‌کرد. ظاهراً نوایی این داستان را از تذکرة الاولیای عطار گرفته است.[۵۴]

پرسش سوم(فصل ۷۸ ــ ۸۰) این است که موجود سر تا پا گناه چه باید بکند و آیا این‌گناهان مانع طریقت نیستند؟ هدهد در پاسخ به‌نیروی توبه اشاره می‌کند و آدم را مثال می‌آورد(فصل ۸۰) که به‌رغم‌گناه بزرگش از رتبهٔ پیامبری محروم نگردید، و در پرتو توبهٔ صمیمانه، شایستهٔ آن شد که پروردگار او را طرف خطاب قرار دهد.[۵۵]

پرسش چهارم (فصل ۸۱ ــ ۸۳) این است که چگونه با ناپایداری و

۵۳. بنگرید: جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۱.
۵۴. تذکرةالاولیاء، چاپ نیکلسن، ص ۳۲۵ (این داستان را عطار از زندگینامهٔ ابوسعید گرفته است، بنگرید: ژوکوفسکی، اسرارالتوحید، ص۳۷ و حواشی و. و. بارتولد).
۵۵. این موضوعی است که مؤلفان مسلمان با وابستگی به قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۳۵) آن‌را مطرح می‌کنند.

ناستواری که پیوسته پرسش کننده را وا می‌دارد دلبستگی خود را تغییر دهد، باید مبارزه کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که [illegible] بزرگی از آن همهٔ مخلوقات است. معنی طریقت آن است که صفات نکوهیده را از خود دور سازند. او برای اثبات، افسانه‌یی از شیخ ابوتراب نخشبی (فصل ۸۳) می‌آورد. وی مریدی داشت که در بند ظاهر خویش بود. شیخ او را به کشتارگاه (مسلخ) فرستاد و وادارش کرد که سبدی پر از شکمبهٔ تازه برسر حمل کند. جامهٔ مرید با چرک و خون آغشته شد و سرانجام فهمید که پاکیزگی ظاهری در طریقت ارزشی ندارد.۵۶

پرسش پنجم (فصل ۸۴ - ۸۶) این است که اگر نفس نافرمان است و از خرد اطاعت نمی کند، چه باید کرد. هدهد به‌ضرورت مبارزه با هواهای نفسانی اشاره می کند و حکایت پادشاه و درویش را (فصل ۸۶) می‌آورد. درویش به‌وی می‌گوید اوچون مرکبی است که افسارش نفس او است و او از پی‌افسار می‌رود. این حکایت را نوایی از عطارگرفته است (بیت ۱۹۷۳) و از این‌رو ما در شرح آن درنگ نمی کنیم.

پرسش ششم (فصل ۸۷ — ۸۹). ابلیس راه بر سالك بربسته است و او نمی‌داند که چگونه از عهدهٔ دشمن برآید. هدهد می‌گوید که ابلیس تنها تا هنگامی توانایی دارد که هوسهای نفس خود را اقناع نکرده است. هر بار که نفس او اقناع می‌شود صدها ابلیس دیگر پدید می‌آید. این گفته با داستانی دربارهٔ شیخ ابوالحسن خرقانی (فصل ۸۹) روشن می‌شود: مریدی نزد او آمد و از نیرنگهای ابلیس شکوه کرد. خرقانی پاسخ داد که پیش از او ابلیس نزد وی‌آمده و از این مرید شکایت کرده وگفته است که او در حرص خود بر دنیا چیزی برای مالك قانونی‌آن یعنی ابلیس به‌جای نگذاشته است. نوایی این داستان را از بخش مربوطهٔ اثر عطار (بیت ۲۰۰۷) و تنها بااین تفاوت نقل کرده است که دراثر شاعر ایرانی نام شیخ نیست. من بر چنین افسانه‌یی دربارهٔ خرقانی در آثار سایر مؤلفان آگاهی‌ندارم، شاید در این مورد نوایی تنهانام شیخ‌مشهور را بر داستان‌عطار افزوده

۵۶. نگارنده نتوانست سرچشمهٔ این حکایت را پیداکند. این حکایت کاملاً باآنچه که عطار و جامی دربارهٔ ابوتراب آورده‌اند هماهنگی دارد، اما در آثار آنها این روایت نیست.

باشد.[۵۷]

پرسش هفتم (فصل ۹۰—۹۲) این است که با عشق زر و مال چگونه باید بود. هدهد در پاسخ، مرغی را که چنین پرسشی کرده است سرزنش می کند و می‌گوید که چشمانش از شکل ظاهر خیره شده و مفهوم باطن را از یاد برده است. او تمثیلی (فصل ۹۲) دربارهٔ یک ابله در بغداد می‌آورد که تقدینه‌یی انباشته بود و آن را در کیسه‌یی برگردن آویخته و پیوسته همراه داشت. روزی او در کنار رودخانه شستشوی می کرد و به سوی آب خم شد، بار سنگین او را کشید و در آب انداخت و ابله در آب غرق شد. داستان همسان آن را در اثر عطار نمی‌بینیم.

پرسش هشتم (فصل ۹۳—۹۵). پرسش کننده در جایی چون بهشت برین زندگی می کند و نمی‌خواهد از آن جای جدا شود. هدهدهمهٔ زیباییهای دنیا را فریب و سراب می‌نامد؟ هنگام مشاهدهٔ دژی پرشکوه از نزدیک، همهٔ آن‌زیباییها به‌گلخن چرکین گرمابه‌یی‌بدل می‌گردد. او برای اثبات، داستانی می‌آورد (فصل ۹۵) که چون از لحاظ بدیعی بسیار هنرمندانه است، آن را سربه‌سر در زیر نقل می کنیم:

بیر قلندر بار ایدی مبهوت رنگ
صبح و شام آنینک غذاسی ایردی بنک
ترک اهلی دیک نموداری اینک
جرعه‌داندا لیک اسراری آنینک
چون غذا ییب اوزنی ایلایردی لال
عیش آنکا تیلماق محالات خیال
توشتی کوپراک بیرکون اول نافع غذا
منتقع[۵۸] نی چیکتی بیر ویران آرا

۵۷. باید این مصرع را بیاورم: کیلدی خرقانی قاشینه بیرمرید. وزن تنها اجازه می‌دهد که واژهٔ دوم را خرقانی بخوانیم، بدان‌سان که عطار می‌نویسد: شیخ خرقانی به‌نیشاپور شد. درعین‌حال سمعانی کاملاً روشن می گوید: الخرقانی بفتح‌الخاء والراء والقاف‌المفتوحات و فی آخرها النون (بنگرید: سمعانی، کتاب‌الانساب، ورق ۱۹۴ ب). ظاهراً ما در اینجا با تحریف غیرعمد این نسبت سروکار داریم زیرا بـه‌کار بردن شکل درست آن در این وزن ناممکن بوده است.

۵۸. بهره‌گرفتن از اصطلاح منتفع در مورد بنگ درخور نگرش است. تا امروز نیز درایران ←

تکیه سالدی بیر بوزوغ دیوارغا
سایر اولدی عالم اسرارغا
کوردی اوزنی بیر نزه کاشندا ساد
تیکراسیدا جمع اسباب مراد
مسکنی قصری بناسی بس قوی
ذیلی آنینک کارگاه سانوی
اوزی بیر تخت اوستیدا جمشیدوش
یانیدا گلچهرهٔ خورشیدوش
عیش ایتیب اول خسرو عالیمقام
تاپیب اول گلچهره دین هر لحظه کام
بو خیالات ایچرا اول کاشانه دا
یاتمیش ایردی کوشهٔ ویرانه‌دا
کیم بوزغ نینک کوشه‌سیدین بیر چیان
نیشی نوکیدا اجل زهری عیان
چیقتی اول ویران طوافین میل ایتیب
سانچارایردی نیش هریان کیم بیتیب
نوش لب‌دین کام آلوردا هرزه کیش
اول چیاندین ایرنیکا سانجیلدی نیش
تیچقریب قوپتی قلندر بیقرار
ظاهر ایلاب اضطراب و اضطرار
نی گل و گلشن ایدی نی قصر و تخت
نی یانیدا مهوش فیروزه بخت
اول خیالاتی تاپیب باری خلل
ییب ولیکن ایرنیکا نیش اجل

مرسوم نیست که این‌ماده را به‌نام بنامند و برای نامیدن‌آن واژه‌هایی چون، آقای‌سید، طوطی امرار و یا امرار می‌نامند (بنگرید: Browne, *A Year*, p. 521, n.1).

بیلدی هر نی قیلغانی ایرمیشی خطا
قیلمادی سودی پشیمانلیغ آنکا

سنکا هم مطلق همان دیک کیلدی حال
یول دماغینکغا تاپیب فاسد خیال

چون اجل نیشین ییبان سینکانکاسین[۵۹]
غفلتنک اویقوسیدین اویغامغاسین

هر نیچه قیلسانک فغان و زارلیغ
قیلغوسی یوق بیر سر موئی آسیغ

انکلاغونک کیم کیمدین اولمیش‌سین یراق
قالغوسی جانینک آرا داغ فراق[۶۰]

ترجمه: قلندری بود که خود را درویش می‌نمود و هرپگاه و بیگاه خوراکش بنگ بود. سیمای او همانند سیمای مردم زاهد بود و اسرارش در جرعه‌دان بنگ. پس از خوردن بنگ لال می‌شد و عیشش آن بود که خیالاتی محال بپروراند. روزی آن خوراك سودمند برایش بیش از اندازه شد و در ویرانه‌یی آن منتفع را سرکشید. به دیوار خرابه تکیه داد و به‌گردش در جهان اسرار آغاز کرد. خود رادرگلشنی‌شاد و خندان یافت و درگردش همهٔ اسباب مراد فراهم‌بود. مسکن او قصری باپایه‌یی بس‌محکم بود و در زیرآن کارگاه مانی‌جای داشت. برتخت، جمشیدوش تکیه زده بود و درکنارش گلچهره‌یی خورشیدوش نشسته بود. خسرو عالی مقام عیش می کرد و هر دم از گلچهره کام می‌گرفت. اوغرق در این‌حال، درگوشهٔ ویرانه خفته بود که ازکنج ویرانه کژدمی‌برآمد و با زهر مرگبار او را گزید. کژدم از کنج ویرانه برآمده بود تا سیر کند و برهر چه در سر راهش بود نیش می‌زد. در آن دم که آن هرزه‌کیش ازگلچهرهٔ خیالی کام می‌گرفت، نیش کژدم‌برلبش رسید. قلندر بی‌قرار و

۵۹. این‌جا برای‌نگارنده چندان روشن‌نیست. فعل‌سینکا نماك درفرهنگها نیست، و در مشتق این شکل از سینکماك معنای مطلوب به‌دست نمی‌آید. شاید در نسخهٔ خطی اشتباهاً از سینکرانکاسین، نوشته شده باشد.

۶۰. a ـ ورق ۲۷۷؛ b ـ ورق ۴۸؛ c ـ ورق ۱۹ ب.

آرام‌فرزند می‌کشت و اندوه و انتظار نصیب می‌ساخت. نه‌در کنارش گل‌وگلشن بود، نه قصر و تخت و نه‌اینکه مهوش پیروز بخت. خیالاتش دریک دم بر باد رفت؛ همراهش تنها ترس اجل بود. دانست که همهٔ کارش خطا بود و ستمهایش هیچ سودی نداشت. تو نیز سراسر همین حال‌داری و خیال فاسد بر دماغت راه یافته است. چون نیش اجل بر تو رسد آه برکشی و ازخواب غفلت برخیزی. آنگاه هرچه فغان و زاری کنی به اندازهٔ سر مویی سود نخواهد داشت. آنگاه خواهی دانست که از که دور می‌شوی و بر جانت داغ فراق خواهند زد.

مضمون اصلی این حکایت، تازگی ندارد و بارها شاعران ایران از آن بهره گرفته‌اند.[61] ویژگی طرح این‌حکایات در اثر نوایی، زنده بودن و طنز صریح و نرم و گرم آن است. این صحنه تا اندازه‌یی یادآور شیوهٔ سعدی است. در اینجا نیز همان تجربهٔ بزرگ زندگی است که سازش با روزگار از آن سرچشمه می‌گیرد. چنان می‌نماید که‌گویا نوایی درویش ابله را نکوهش کرده باشد، اما در عین حال ترحم به ضعف درویش و تمایل به‌گذشت در مورد این‌گمراه که دیر یا زود به‌کیفرش خواهند رسانید، دیده می‌شود.

پرسش نهم (فصل۹۶—۹۸). عشق، مرغ را اسیر کرده است و او نمی‌تواند از محبوب دور شود. هدهد دوباره توضیح می‌دهد که این عشق تنها متوجه ظاهر است و عشق حقیقی در این دنیای سرتاسر فریب، نمی‌تواند باشد. این گفته با داستانی بسیار درخورنگرش (فصل ۹۸) که نگارنده نتوانسته است سرچشمهٔ آن را بیابد، تأیید می‌شود: ارسطو مریدی داشت که می‌خواست او را ندیم اسکندر مقدونی کند. اما این جوان بر دختری گلچهره عاشق شد و می‌خواست به‌هر قیمتی او را به‌زنی‌گیرد. آنگاه ارسطو به‌آخرین چاره دست برد — به دختر زهرداد

۶۱. مقابله شود با صحنهٔ «برانگیخته شدن گلختاب در گرمابه» در اثر جلال‌الدین رومی دز قصیده‌یی که بابیت:
ندارسید به جانها ز خسرو منصور نظر به‌حلقهٔ جانها چه‌می‌کنند از دور
(کلیات، لکهنو، ۱۸۸۵ میلادی، ص ۳۸۸) آغاز می‌شود:
در هفت پیکر نظامی صحنه‌یی می‌بینیم کـه از لحاظ ویژگی خود بسیار به این صحنه نزدیك است.

و سپس به درمان او پرداخت. جوان شب‌هنگام به‌دیدار اسکندر رفت و ارسطو در این زمان بـه‌بیمار مسهلی بسیار کاری خورانید و به خدمتگاران سپرد که هر چه از تن او بیرون می‌رود درظرفی نگاه دارند. جوان بازگشت و دید که محبوبه‌اش همهٔ زیبایـی خـود را از دست داده و چنان بد سیما شده است کـه بـه‌سختی می‌توان باور کرد که این همان گلچهره بوده‌است. آن وقت ارسطو دستور داد، ظرف را بیاورند. آن را به‌جوان نشان داد وگفت: این است آن چیزی که دخترک را زیبا کرده بود و تو همین را در وجود او دوست داشتی.

آغاز داستان تا اندازه‌یی یادآور نخستین داستان مثنوی جلال‌الدین رومی است،[۶۲] اما طرح موضوع، یکسره دیگر است.

پرسش دهم (فصل ۹۹—۱۰۱). مرغی که پرسش کـرده است، از مرگ بیمناک است. هدهد می‌گوید که زندگی‌گذرا وناپایداراست ومرگ ناگزیر و کسی را ازمرگ‌گریزی نیست. در اثر عطار در اینجا داستان مشهور ققنس آمده است که دربارهٔ آن، پسان سخن خواهیم گفت.

نوایی‌افسانه‌یی دربارهٔ سلیمان‌آورده‌است (فصل ۱۰۱). شبح نامریی‌عزرائیل نزدسلیمان می‌آید وخبر می‌دهد که فرمان دارد بزودی جان سرداری راکه نزدیک تخت ایستاده است بستاند. عزرائیل تنها از این در شگفت است‌که فرمان دارد جان او را نه در اینجا، بلکه درهندوستان ستاند. پس از چندی سردار خواهشی ازسلیمان می کند ومی‌گوید که دلش‌گواهی‌می‌دهد که آیندهٔ بدی دارد ومی‌خواهد که سلیمان او را اجازهٔ سفر دهد. پس‌از دریافت اجازه به‌هند می‌رود و در آنجا عزرائیل می‌تواند کاری را که به‌او فرمان داده‌اند بکند.

پرسش یـازدهم (فصل ۱۰۲ — ۱۰۴). مرغی همواره از غم و اندوه رنج می‌برد، هدهد پاسخ می‌دهد که اندوه و شادی ایـن جهان گذرا است و در خور‌نگرش نیست. هدهد به‌مرد ثروتمندی در مصر اشاره می کند (فصل ۱۰۴) که هر آنچه می‌توان آرزو کرد در دست داشت، اما پیوسته در اندوه بود. او در پاسخ به علل این اندوه می‌گفت که جهان بی‌یگانه دوست برای او زندان است.

۶۲. بنگرید: رومی، مثنوی، چاپ سنگی، ص ۲، ۱۱. ترجمهٔ انگلیسی روهاوس (بنگرید: Rumi Mesnevi, pp. 4 -18).

پرسش دوازدهم (فصل ۱۰۵ — ۱۰۷). مرغی از خود دارای اراده نیست و همواره برفرمان دیگران گردن می‌نهد. هدهد کار او را تایید می‌کند و می‌گوید اطاعت از فرمان، والاترین نقطهٔ تکامل است. همهٔ بدبختیها از نافرمانی سرچشمه می‌گیرد، چنانچه ما نمونهٔ آن را در داستن نافرمانی ابلیس که از تعظیم به‌آدم سر باز زد، می‌بینیم (فصل ۱۰۷).

پرسش سیزدهم (فصل ۱۰۸ — ۱۱۰). چگونه می‌توان در طریقت، منزه و پاکباز بود. هدهد چنین می‌شمارد که برای رسیدن به این مقصود باید یکسره از هرچه که این جهانی است، دست بشوید. برای مثال به ابراهیم‌ابن‌ادهم (فصل ۱۱۰) اشاره می‌کند و افسانه‌یی که برای بیشتر مجموعه‌های سیرصوفیه عادی است، می‌آورد،[۶۳] که چگونه ابراهیم‌ابن‌ادهم از تخت دست کشید و سپس چنین ارزیابی ویژه‌یی بر افسانه می‌افزاید: ابراهیم‌ابن‌ادهم پس از فرار از بلخ به کوه‌های نزدیک نیشاپور آمد. در آنجا روزی چند قطب نزدش آمدند تا آزمایشش کنند. از او پرسیدند که وی کیست. پاسخ داد که مردی از بلخ هستم. قطب‌ها به این نتیجه رسیدند که او هنوز ناپخته است زیرا بلخ را از یاد نبرده است.[۶۴]

پرسش چهاردهم (فصل ۱۱۱— ۱۱۳). حکمت در طریقت دارای چه اهمیتی است. هدهد می‌گوید که حکمت یکی از درست‌ترین شیوه‌ها برای دست‌یابی هر چه زودتر به کامیابی است و افسانه‌یی از زندگی شیخ احمدجامی شاعر نامدار ایران می‌آورد (فصل ۱۱۳). وی دربارهٔ خودگفته‌بود که در روز رستاخیز از خدا خواهد خواست که یا همهٔ گناهکاران را از دوزخ رها سازد و یا تن او را چنان بزرگ کند که جز او برای دیگران در دوزخ جای نباشد و او را به‌جای همهٔ دوزخیان به‌آنجا بیندازد. ویژگی‌نمایان بودایی این روایت درخورنگرش است.

پرسش پانزدهم (فصل ۱۱٤ — ۱۱۶). از انصاف در طریقت چه سودی به‌دست می‌آید. هدهد پاسخ می‌دهد که انصاف ضامن نجات و سنگ اصلی شالودهٔ همه دانشها است و همچون نمونهٔ انصاف، به‌شیخ مشهور خواجه‌محمد-

۶۳. بنگرید: تذکرة‌الاولیاء، چاپ نیکلسن، جلد۱، ص ۸۷.
۶۴. در مجموعه‌های سیری که من بر آنها آگاهی دارم، این داستان نیست.

پارسا اشارت می کند. روزی خواجه‌محمد پارسا با مرید خود بونصر مناسک حج به جای می‌آورد. زایرانی که با وی بودند از او خواستند که برای آنها نیایش کند تا حج شان قبول افتد، اما شیخ پاسخ داد که نیایش شاگرد خود را برتر می‌داند. زیرا نیایش او بیشتر مورد قبول است.

پرسش شانزدهم (فصل ۱۱۷ — ۱۱۹). آیا می‌توان در مورد سیمرغ جسارت نشان داد. هدهد پاسخ می‌دهد که جسارت نسبت به‌سیمرغ تنها برای کسی میسر است که بر اسرار بزرگ او آگاهی دارد و به او نزدیک است. برای تأیید، داستان زیر می‌آید که چون بسیار لطیف است، آن را سربه‌سر نقل می کنیم:

بار ایدی دیوانهٔ عالیصفات
خاق مجنون الحق آیتیب آنی آت
چونکه‌حق یادی آنکا محبوب ایدی
تون و کون بو یادیلا مغلوب ایدی
سوز دیسا حق‌غا قیلور ایردی خطاب
حق تیلیدین اوق بیرور ایردی جواب
بیر بهار ایامی عزم ایلاب سفر
اوزکا بیت‌اللهنی ایلاب مقر
چون ریاضتدین تنی ایردی نحیف
مبنمیش ایردی مرکبی اول هم ضعیف
تون قارانغو ایردی و توتتی یاغین
کوردی مجنون صعب اول‌یان بارماغین
بیر بوزوغ کوردی وساکن بولدی اول
دیدی ای تنکریم ایشا کدین واقف اول
کیردی مرکب‌نی قویوب ویرانه‌غا
اویقو غالب بولدی اول دیوانه‌غا
یاتتی باش آستیغا قویوب بیر کیساک
اول بوزوغدین تاشقاری قالدی ایشاک
کوزی بار غاج اویقوغا ابر بهار
تیزراک قیلدی یاغین‌غا آشکار

توکتی ویران ایچرا هرباندین سونی
تیلبه باشدین چیقاردی اویقونی
قوپتی و اولتوردی تسور غونچه یاغین
چون یاغین توردی بیلیب بارور چاغین
چیقتی مرکبنی قیلورغه تیزتک
یوق ایدی ویرانه تاشیدا ایشاک
تویدی یوز مجنون‌غه بیحد اضطراب
تنکریغه قیلدی غضب بیرلا خطاب
کیم سنکا مرکبنی تاپشوردوم بو دم
یخشی اسرادینک کرم قیلدینک کرم
ایل سنینک مهمانلیغینک‌غا بارماسا
مرکبین وادی ساری باشقارماسا
بولماغای ایردی بو بی‌پروا لیغینک
غفلت ایچرا محض استغنالیغینک
تیره تونـدا ناپدیدار ایلادینک
اسراماق دین مرکبیم عار ایلادینک
کونکرانیب هریان اورار ایردی قدم
غایبین ایتارکا مجنون دژم
چون چاقیلدی بیر عجب رخشنده برق
ایلادی عالمنی انوار یدا غرق
مرکبین کوردی که اوتلایدور یوروب
خار و خس‌غه هرطرف آغزین اوروب
کورکاچ آنی تیلبه بولدی شادمان
میندی داغی یول‌غا توشتی اول زمان
تندلیغ لارنی باشیدین تاشلادی
لطفلار بیرلا نوازش باشلادی
کای منینک جسمیم آرا جانیم خدا
بالکه یوز جانیم سنکا بولسون فدا

گر چه اول دم مرکبیم کا یاقمادینک
غایب ایلاب بوینیغه ایب تاقمادینک
منکا بوزلاندی عجب اشفته‌لیغ
قهردین قیلدیم سنکا الفته‌لیغ
چون ایشا ک نی‌تاپشوروب ایردیم‌سنکا
آنی تاپشورماق کیراک ایردی منکا
ایسراماق دا چونکه تقصیر ایلادینک
تند کورکاج مینی تدبیر ایلادینک
چاره ایلاب چاقماقینک نی چاقیبان
کوز یاروتور مشعلینک نی یاقیبان
کوزومه آنی نمودار ایلادینک
در محل بو لطف اظهار ایلادینک
تندلیغ‌دا گرچه مین ایردیم محق
سین‌هم ایرمیش سین حریف بس مدق
کیم بو وقت دا. ایلادینک ظاهر منکا
غاییم‌نی ایلادینک حاضر منکا
دیکانیمدین بی مدار ایتبنک مینی
قیلغانیمدین شرمسار ایتینک مینی
سین نیکیم قیلدینک اونوتدوم من‌تمام
سین‌هم اوتکاننی اونوت لطف ایلا عام
مین اونوتدرم ایلابان ظاهر وفاق
سین داغی آنی اونوتسانک یخشیراق
مین‌سینی دیب قیلماغوم دور چون‌خجل
سین‌مینی هم قیامه آیتیب منفعل
مین سینی بو قصه‌دین توتتوم معاف
سین‌داغی کونکلونک مینیدین ایلاصاف
اوزینی هردم ستایش لار قیلیب
حق‌نی هم مونداغ نواز شلار قیلیب

تیلبه رازی گرچه نامعقول ایدی
چون محبت دین‌ایدی مقبول ایدی
بولسه هر مجنون بو یانلیغ راز آنگا
هم بتیار گستاخ لیغ هم ناز آنگا
تنگریغه چون کیم بوایل محبوب دور
هر نی محبوب ایلاسا مرغوب دور[۶۵]

ترجمه: دیوانه‌یی بود با صفتهایی نیک و مردمان او را مجنون‌الحق می‌نامیدند وچون ذکر برورد گاررا بسیار دوست‌می‌داشت، شب و روزکارش یاد او بود. هرگاه سخنی می‌گفت سخنش با حق بود و هم از زبان او پاسخ می‌داد. روزی در بهاران عزم سفر کرد تا در بیت‌الله خانه کند. چون از ریاضت، بدنش بسیار نحیف شده بود بر ستوری نشست که اوهم ضعیف‌بود. شبی تاریک بود و باران می‌بارید و مجنون دید که رفتن به آن‌سو دشوار است. ویرانه‌یی دید و در آنجا ایستاد و گفت: «خدایا مرکب را به‌تو سپردم.» به خرابه در آمد ومرکب را گذاشت و خواب بر آن دیوانه چیره گشت. خوابید و خشتی در زیر سرنهاد و مرکب در بیرون ویرانه ماند. چون چشم برهم نهاد، باران از ابر بهاران باریدن گرفت، ویرانه از آب پرشد و خواب ازسر دیوانه رفت. برخاست و تا زمانی که باران می‌بارید نشسته بود و چون بارش تمام شد، دید که‌گاه رفتن فرا رسیده است. بیرون شد تا مرکبش را آماده کند، اما دربیرون خرابه، خرنبود. اضطرابی بزرگ مجنون را فرا گرفت و با خشم خطاب به خدا گفت: «من همین دم مرکب را به‌توسپرده بودم، خوب نگاهش داشتی! عجب کرمی کردی، عجب کرمی! اگر مردم به‌مهمانی تو نمی‌رفتند و مرکبهای خود بر وادیها نمی‌راندند ترا چنین بی‌پروایی نبود و استغنای تو از غفلت تواست. تو نه‌آنی که مرکب مرا واداشتی که درشب تیره ناپدید شود واز نگاهداری او ننگ داشتی؟» مجنون دژم با خودگپ می‌زد و هر سو جستجو می‌کرد

۶۵. a ـ ورق ۲۷۹ ب؛ b ـ ورق ۵۶ ب؛ c ـ ورق ۲۲ ب.

تا گمشده‌اش را بیابد. ناگهان آذرخشی شگفت، درخشید و جهان را غرق در نور کرد. مرکبش را دید که کناری رفته و می‌چرد و از هرسو خاروخس بر دهان دارد. دیوانه اورا دید و شادمان شد و همان دم‌بر آن نشست و به راه افتاد. خشونت از سر به‌در کرد و بالطف و نوازش سخن گفت: «ای خدایی که تو در تن‌من جانی و بیش‌ازآنی و باید صد جان من فدای تو شود، هرچند که در آن دم برمرکب من نگاه نکردی وهنگامی که ناپدید شد برگردنش افسار نزده بودی، من‌از آشفتگی سرد شدم و با قهر با تو سخن گفتم. وقتی خر را به‌تو سپردم، باید که‌اورا به دست تو می‌دادم. تو در نگاهداری از آن کوتاهی کردی وچون خشم مرا دیدی دانستی که چه‌تدبیری باید بکنی. چاره‌یی کردی و وسیله یافتی تاهمه جا را روشن کنی و با مشعلی خیره کننده همه جا را فروزان ساختی. در یک آن اورا به‌من نمودی و این لطف تو بسیار به‌جابود. هرچند که تندی و خشم من روا بود، اما تو هم حریف بسیار تیز-هوشی بودی که درهمان دم مرکب گریزپایم را نمایاندی وغایبم را حاضر ساختی. تو برهان سخنانم را ازمن گرفتی و ازکارم شرمسارم کردی. هرآنچه کردی، من سربه‌سر از یاد بردم، تو نیز هرآنچه رفته است از یاد ببر و لطفی عام کن. من فراموش کردم، اکنون تو نیز وفاق ظاهر کن وفراموش کن که بهتر است. من دیگر ترا با سخنانم شرمسار نمی کنم و تو نیز با سخنانت مرا شرمسار مکن.

اوخودش را هردم ستایشها وحق را نیز همان گونه نوازشها می کرد. هرچند که راز دیوانه نامعقول بود، اما چون از روی محبت بود، مقبول بود. اگر هردیوانه‌یی رازش چنین باشد، هم براو گستاخی آرد وهم ناز. چون چنین مردمی محبوب حق‌اند، پس هرچه محبوب کند نیکواست.

پرسش هفدهم (فصل ۱۲۰ — ۱۲۲). چگونه است کسی که از همه دوری‌گزیده و تنها باامید سیمرغ زنده است. هدهد پاسخ می‌دهد چنین عشقی ادعایی بیش نیست، مهم آن است که عشق سیمرغ بر او باشد نه‌عکس آن. برای تأیید داستانی از شیخ بایزید بسطامی می‌آید که از قطعهٔ مربوطه در اثر عطار گرفته شده است (بیت ۲۸۰۶).

پرسش هژدهم (فصل ۱۲۳ ـ ۱۲۵). مرغی چنین می‌پندارد که به‌مرز کمال رسیده است. هدهد [illegible] می‌داند که خودپسندی چهره‌اش [illegible] کرده است و داستانی از شیخ ابوبکر [illegible] ترجمه شده است (ابیات ۲۸۹۴).

پرسش نوزدهم (فصل ۱۲۶ ـ ۱۲۸). چگونه باید در طریقت دل قوی داشت و اندوه از خود دور کرد. هدهد پاسخ می‌دهد که هنوز هنگام اندیشیدن دربارهٔ سیمرغ باید احساس خوشبختی کرد و هر چیز دیگر را کنار نهاد است و برای اثبات، سخنان انصاری می‌آید که [illegible] دلی را می‌توان دل نامید، که پر از اندیشهٔ خدا باشد.

پرسش بیستم (فصل ۱۲۹ ـ ۱۳۱). هنگامی که سرانجام سیمرغ را یافتیم، از او چه باید بخواهیم. هدهد می‌گوید هیچ چیز جز خود او نخواهید، زیرا همه چیز ـ خود او است. این گفته، با سخنان شیخ ابوسعید خراز، که هرچند با دیگران نیایش می کرد اما هیچ آرزویی نداشت، تأکید می‌شود. شیخ آرزویی جز خدا نداشت و او را یافته بود.

پرسش بیست و یکم (فصل ۱۳۲ ـ ۱۳۴). چه هدیه‌یی باید به شاه [سیمرغ] پیشکش کنیم. هدهد مصلحت می‌بیند که پیشکش باید آن باشد که در آنجا نیست و آنجا همه چیز بجز اندوه و درد دل هست. توضیح این گفته، داستان بسیار بزرگ و ویژه‌یی است که در اثر عطار نیست: سلطانی قدرتمند پسری داشت و او را در دژی نهاده بود تا زیبایی‌اش خلایق را نکشد. پدر مرد و پسر برتخت، برجایش نشست. روزی در میدان، چوگان بازی می کرد. مردم که از زیبایی او در شگفت شده بودند، از پی او رفتند و روز و شب در گرد باغ او بودند. اما چون نمی‌خواستند پراکنده شوند، سلطان جوان پیشنهاد کرد که هریک از آنها فراورده‌یی را که می‌تواند، بسازد. اگر آن فراورده پسند سلطان افتاد، وی با استاد دوستی خواهد کرد، وگرنه فرمان خواهد داد تا گردنش بزنند. در پی آن، سلطان در جامه‌یی دیگر که شناخته نمی‌شد در شهر به‌گردش پرداخت و تماشا کرد که هر کدام چه می‌کنند. همه، اشیایی می‌ساختند که سلطان نداشت. سرانجام وی بیگانه‌یی را دید که ناله می کرد و اشک می‌ریخت. او چیزی نداشت و کاری نمی‌دانست و تنها می‌توانست آه سرد و نالهٔ جانگداز خود را نثار سلطان کند. سلطان با تأثر به کلبهٔ او رفت، او را نوازش کرد و شادمان ساخت.

هر کس که با ادبیات فارسی آشنایی دارد بی‌درنگ پی‌خواهد برد که این داستان از حکایات فراوانی که در آثار گوناگون مؤلفان پارسی‌زبان پراکنده است، سرهم‌بندی شده است. این‌جا، هم شاهزادهٔ زیباروی هست، هم بازی چوگان و هم گردشهای شبانهٔ شاه، اما همهٔ اینها رویهمرفته تصویری منحصر و دلنشین پدید می‌آورد که یکی از زیباترین صفحات منظومه است.

۱۲) با پرسش بیست‌ودوم (فصل ۱۳۵ — ۱۳۷)، راه به‌سوی سیمرغ چگونه است و چگونه باید آن را طی کرد،[۶۶] ما به‌بخش دیگر منظومه می‌گذریم که در آن شرح هفت وادی یعنی هفت مرحلهٔ اصلی در راه تکامل عرفانی آمده است. ساخت این بخش نیز دارای همان طرح است با این تفاوت که در این‌جا پرسش نیست و برای هر وادی دو قطعه آمده است: ۱) نام و ویژگی آن و ۲) داستانی کوچک برای توضیح آن. نوایی در اینجا نیز همان اصل پیشین یعنی دادن شرح وادی را در عباراتی بسیار نزدیک به متن اصلی فارسی نگاه می‌دارد، اما داستان به اثر عطار وابستگی ندارد وساخت آن از خود اواست. این بخش‌را می‌توان دشوارترین بخش به‌شمار آورد، زیرا آوردن توصیفی کامل از پدیده‌های روانی در یک داستان بسیار کوچک؛ بسا دشوارتر از پنج، شش ویا هفت داستان در همین‌باره در اثر عطار است.

نخستین مرحلهٔ این راه، وادی‌طلب است،[۶۷] که شرح آن در اثر هر دو مؤلف تقریباً واژه به واژه یکسان است، چنانچه در نخستین بیت می‌بینیم:

چون فرود آیی به وادی طلب   پیشت آید هر زمانی صد تعب
عطار

چون‌طلب‌وادی‌سیغه‌قویسانگ‌قدم   النینکا هردم کاوریوزمینگ‌الم
نوایی

ترجمه: هنگامی که در وادی طلب گام نهی، هر دم با صدهزار غم و اندوه رویاروی خواهی شد.

برای توصیف این وادی[۶۸] (درمنظومهٔ نوایی) چنین داستانی آمده است:

پادشاهی پسری داشت بسیار زیباروی و همهٔ باشندگان آن سرزمین

۶۶. دراثرعطار، بنگرید: منطق‌الطیر، بیت۳۲۰۲.   ۶۷. پیشین، بیت ۳۲۵۲.
۶۸. من از آوردن توصیف این وادی خودداری می‌کنم، زیرا نقل‌آن در چند سخن ناممکن است وگذشته از آن می‌توان در ترجمهٔ گارسن دوتاسی به‌آسانی با آن آشنا شد.

دلباختهٔ او بودند. روزی هنگامی که درگردش بود، مردم نظر بر او افکندند و حسرت بردند. او دوتن را در بین مردم دید و فرمان داد که آنها را بیاورند. یکی را فرمود که به زندان اندازند و دیگری را دستور داد سگبان و بسد. روزی از آنها برسیدند آیا از حال خود خرسندند یا نه. در پاسخ گفتند آرزوی بهتر از این‌را هم نمی‌توانستند داشته باشند. شاهزاده که درگوشه‌یی پنهان شده بود، این پاسخ را شنید و در قبال این صمیمیت، آنها را از نزدیکان خود ساخت.

دومین‌وادی (فصل ۱۳۸ — ۱۳۹) وادی عشق است.[۶۹] ماهیت آن وادی با این حکایت روشن می‌گردد:

نحوی نامدارالاسماعی، هنگامی که از راه می‌گذشت در زیر درختی درکنار جویبار نشست تا دمی تازه کند. سنگی دید که رویش نوشته شده بود: «به عشق چگونه باید یاری کرد؟» او قلمدانش را برآورد و همانجا پاسخ نوشت: «برای کمک به‌عشق، شهوت را برانید و در راه پاکی بکوشید.» روز دیگر دوباره به‌همانجا آمد و پرسشی تازه دید: «اما اگر عاشق به دیدار نیاز داشت و نتوانست عشقش را پنهان کند، چه‌باید بکند؟» الاسماعی نوشت: «پس بگذار بمیرد تا از آتش عشق برهد.» پس از چند روز، از نو به آنجا آمد و در آنجا عاشق را دید که سرش را با همین سنگ شکسته و جان سپرده است.

این حکایت درحقیقت افادهٔ حدیث من عشق فعف ثم مات مات شهیدا به‌گونه‌یی دیگر است.[۷۰] نگارنده نتوانست سرچشمه‌یی را که نوایی این حکایت را از آنجا گرفته است، مشخص کند. اما در خاستگاه عربی آن تردیدی نیست. این یک حکایت ویژهٔ عشقی است که از لحاظ ویژگی خود، به‌داستانهای السراج، البقاعی و دیگر مؤلفانی از این گونه، مانندی دارد.

وادی سوم (فصل ۱۴۰ — ۱۴۱) وادی معرفت است.[۷۱] توصیف این

۶۹. بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۳۱۳.
۷۰. بنگرید: سیوطی، جلد۲، ص ۳۷۳ (از زبان عایشه). روایت دیگر همین حدیث از زبان ابن عباس: من‌عشق فکتم وعف فمات فهو شهید (همانجا).
۷۱. بنگرید: منطق‌الطیر، بیت ۳۲۵۶.

وادی داستان مرد نابینا و فیل است که صوفیان چکامه‌سرای ایران بارها آنرا آورده‌اند.[۷۲]

وادی چهارم (فصل ۱۴۲ — ۱۴۳) وادی استغناء است.[۷۳] ویژگی این وادی برای نوایی یادآور بازی شطرنج است. هنگامی که بازی آغاز می‌گردد روی نطع، نظم و ترتیبی شگرف و پر از قانونمندی است. اما همینکه بازی پایان می‌گیرد و نطع را برمی‌گیرند، همهٔ دانه‌ها درهم می‌آمیزند، ترتیب برهم می‌خورد و وزیر و پیاده درکنارهم جای می‌گیرند.

وادی پنجم (فصل ۱۴۴ — ۱۴۵) وادی اعتراف به توحید است.[۷۴] برای بازگشودن اهمیت آن داستانی دربارهٔ شیخ ابوالمنصور می‌آید. او در خواب معراج پیامبر را می‌بیند و مشاهده می کند که از پیامبر پس‌از رسیدن به عرش‌الهی این پرسش می‌شود، که چه خواهشی دارد. پیامبر می‌خواهد که گناهکاران امت او بخشیده شوند، اما دربارهٔ خود خاموش است. شیخ پس از آن دیرزمانی در این اندیشه است اما نمی‌تواند دلیلش را بفهمد. سرانجام پیامبر را در خواب می‌بیند که می‌گوید: درآنجا دیگر مینلیق (من) نبود.

وادی ششم (فصل ۱۴۵ — ۱۴۶) وادی حیرت است.[۷۵] این وادی در حکایت ملکه و غلام تجسم یافته است که از عطار (بیتهای ۳۷۹۲ —۳۸۷۱) گرفته شده و با وجود کوتاه‌بودن نسبی‌اش، بسیار به‌متن اصلی نزدیک است.

سرانجام وادی هفتم (فصل ۱۴۶ — ۱۵۰) وادی فقر و فنا است.[۷۶]

نوایی در اینجا طرحی را که دقیقاً رعایت کرده بود، برهم می‌زند و به‌جای یک حکایت چهار حکایت می‌آورد که آن نیز بسیار مفهوم است، زیرا باز نمودن فنای صوفیه کار آسانی نیست. فصل ۱۴۷ پیرامون حکایتی دربارهٔ شیخ ابوالعباس القصاب الآملی است:[۷۷]

مردی تیره‌روز نزد او بـه خانقاه در آمـد و خواست مراسم طهارت به

۷۲. کهن‌ترین روایت در حدیقة‌الحقایق سنایی، ص ۹-۱۰ است.
ترجمهٔ آن: Browne, *Literary History*, vol. II, p. 319. نگارش‌پسین ازنگاه زمانی از آن رومی است. مثنوی، چاپ‌سنگی، دفتر سوم، ص ۲۲۴.

۷۳. منطق‌الطیر، بیت ۳۵۵۸. ۷۴. پیشین، بیت ۳۶۷۳.

۷۵. پیشین، بیت ۳۷۷۹. ۷۶. پیشین، بیت ۳۹۲۵.

۷۷. استاد شیخ ابوالحسن خرقانی.

جای آرد، اما هنگام طهارت ابریق راشکست. هنگامی که به او می‌گویند دیگر ابریقی نیست او خواستار ریش شیخ می‌شود تا با آن دستش را پاک کند. شیخ در حال وجد می‌گوید: «درست است، پسر بزکش را ریش چه درکار». چنین نرمشی تازه‌وارد را به توبه وا می‌دارد.[۷۸]

فصل ۱۴۸ — حکایتی دربارهٔ شیخ نقشبند و آن است که چگونه خود را خوار می‌کرده است. او خودرا با لاشهٔ سگ می‌سنجید و می‌گفت که لاشهٔ سگ بر او برتری دارد زیرا سگ برصاحبش وفادار بوده اما وی خیانتکار است. هنگامی که جای پای سگ در راه می‌دید خم می‌شد و بر آن بوسه می‌زد.

فصل ۱۴۹ — روایت تمثیلی است در بارهٔ جرگهٔ پروانه‌ها که می‌خواستند بدانند فروغ شمع چیست و این تمثیل از اثر عطار است. (بیت ۳۹۵۸)

فصل ۱۵۰ — سخنان حکمت‌آموز شیخ سفیان ثوری است که در این پرسش که چگونه به‌خدا باید رسیدگفته است: راه ازهزار دریا می‌گذردکه در پس آنها نهنگی است که در هر بار هر دو جهان را با باشندگان‌شان یکجا می‌بلعد.

سپس در (فصل ۱۵۱ — ۱۵۳) نوایی افزودگی محسوسی بر روایت عطار دارد. در منظومهٔ فارسی مرز نهایی طریقت — فنا است، اما نظریهٔ صوفیه از پس فنا مرحله‌یی دیگر می‌داند که از فنا سرچشمه گرفته و یا چهرهٔ عکس آن است. این بقاء — زندگی ابدی است که معلول از دست رفتن من انفرادی و حل آن در من فلکی است. برای توضیح این مسأله سه قطعه آمده است که باز پسین آنها حکایتی است از مجنون که با لیلی‌در غیبت اوگفتگو می کند. او را برای این کارش سرزنش کردند، اماوی پاسخ داد که لیلی همینجاست و در روح او زندگی می کند.

پس از این، ما به‌نقطهٔ اوج منظومه (فصل ۱۵۴) می‌رسیم — مرغان به هدف نهایی دست یافته‌اند. در اثر عطار، این دم، برشالودهٔ بازی با واژه‌های سی‌مرغ — سیمرغ ساخته شده است. نوایی در اینجا راه چاره‌یی نداشت، زیرا نگاهداری این بازی با واژه‌ها که درحقیقت بخاطرهمان، منظومهٔ فارسی نگاشته شده بود، به‌دلیل نبودن آهنگ همسانی در زبان چغتائی برای او میسر نبود. نوایی به روایت

۷۸. این حکایت تقریباً با همان عبارات در نفحات‌الانس جامی، ص ۳۲۵ (از زبان شیخ ابوسعیدابن ابوالخیر) هست.

مفهوم عبارت بسنده کرده است:

کیم قیلیب سیمرغ اوتوز قوش هوس
اوزلارین کوردیلار اول سیمرغ و بس

ترجمه: سی مرغ هوس سیمرغ کردند و دیدند که خود آنها همان سیمرغ بودند و بس.

ظاهراً نوایی حس کرده بود که در اینجا نارسایی هست و از این رو کوشید که کمبود بدیعی را با توضیحی که در اثر عطار نیست جبران کند. او بیت بالا را تفسیر می کند و می‌گوید این همان سرّ من عرف یعنی سرّ حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه[۷۹] است و بیت بسیار جالبی به آن می‌افزاید:

سین‌دا هم بالقوه اول موجود ایرور
فعل غه کاسه روا مقصود ایرور

ترجمه: او در توهم بالقوه هست، و اگر بالفعل شود، مقصود تو به‌دست آید.

این بیت از دیدداشتن اصطلاحات فلسفی بالقوه = δυνάμει و بالفعل = ενεργεία که درمنظومهٔ عطار به کارنرفته است، درخورنگرش است. این اصطلاحات را تصوف از فیلسوفان گرفته است که آنها نیز به نوبهٔ خود از آثار فلسفهٔ یونان گرفته‌اند.[۸۰] در آثار نخستین نظریه‌پردازان تصوف این اصطلاحات دیده نمی‌شود و تنها از سدهٔ سیزدهم میلادی در ادبیات صوفیه گسترش یافته است. پدیدار شدن این اصطلاحات در اینجا به‌خوبی اثبات می کند که نوایی به چکامه‌های ادبیات تصوف بسنده نکرده بلکه از آثار مربوطهٔ علمی نیز بهره جسته است.

ضمناً نوایی شتاب می‌ورزد که در همانجا دلیل بیاورد و از سرزنش در این باره که با متن عطار رفتاری آزادانه داشته است پیشگیری کند:

اوز باشیمدن سالمادیم بو نوع طرح
ایلادیم عطار اسرارینی شرح

ترجمه: من از سرخود این طرح (افزودگی) را نیاورده‌ام، بلکه (تنها) شرح اسرار

۷۹. مقابله شود: ژوکوفسکی، کشف اسرار، ص ۲۴۷. این حدیث در مجموعهٔ دستورالعملها کمتر دیده می‌شود.

۸۰. مقابله شود با: *Dieterici*, p. 188. An. m. zu220

عطار را داده‌ام.

پس از آن حکایتی می‌آید (فصل ۱۵۵) که توضیحی است براین که شرح پیشین را در چه زمینه‌یی باید درک کرد: مردی عشق عشق خود را به معشوق ترنم می‌کند و او را با سرو و جز اینها می‌سنجد. معشوق در خشم می‌شود و می‌گوید چنین سنجشهایی ناشدنی است آیا سرو می‌تواند خرامان شود؟ عاشق می‌گوید هر چند که این تشبیهی راستین نیست اما نیات او بسیار نیک بوده است. براین حکایت سخنان پر حکمت عبداله انصاری می‌آید (فصل ۱۵۶) که بهتر است در ستایش پروردگار ترانه خوانده شود تا قرائت نامفهوم و کورکورانهٔ قرآن. همهٔ این بخش با نیایشی از آن گونه که ویژهٔ صوفیان است به پایان می‌رسد (فصل ۱۵۷).

درفصلهای ۱۵۸—۱۵۹ نوایی دوباره به‌عطار خطاب و با عباراتی‌گرم، بزرگی او را می‌ستاید. او در آغاز وی را با عنقا برابر می کند و می‌گوید که عطار نیز چون عنقا یگانه است و نمی‌توان او را با چیزی سنجید و سپس انگیزه‌یی که او را به تقلید از منطق‌الطیر واداشته است، باز می‌گوید:

قوش تیلی بیرلا بیان ایلاب کلام
طوطی‌ء گویا دیک اولدی خاص و عام
فارسی آیین اولوس فهم اتیلار
بارچه مخفی دقتیغه یتی‌لار
غیر خیل ساده اتراک فقیر
کیم آلاردا کم‌دور ادراک کثیر

ترجمه: هنگامی که او سخن به‌زبان مرغان گشود و خاص وعام همانند طوطی، سخن‌پرداز گردیدند، مردمی که آیین فارسی داشتند آن را فهمیدند و به نکته‌های پنهانش پی بردند. اما درمیان خیل سادهٔ اتراک فقیر، ادراک کثیر کم است.

به‌گفته‌یی دیگر نه تنها توجه ویژهٔ نوایی بلکه گرایش به‌گسترش منطق‌الطیر در بین ترک زبانان، او را به‌این کار برانگیخته است.

سپس افسانهٔ مرغ ققنس (یونانی κύκνος)، قو و ترانهٔ پیش از مرگ او باز-

گفته می‌شود که با افسانهٔ عطار (بیت ۲۲۹۰) همخوانی دارد و در عباراتی است که به متن اصلی فارسی بسیار نزدیک است:

هست ققنس طرفه مـــرغی دستان
موضـع ایــن مـرغ در هنـدوسـتـان
عطار

بـار ایـدی ققنـوس دیـکان بـر طرفه طیر
هنـــد و ملکیدا آنکـا آرام و طیـــر
نوایی

ترجمه: طرفه مرغی بود به‌نام ققنس و آرام و پروازش در هندوستان.

اما هدف از شرح این حکایت‌هدفی است یکسره دیگر. عطار چکامه سرای شیرین سخن‌بزرگ با ققنس‌سنجیده می‌شود:

شیـخ‌گـویـا کیلدی چـون اولغی طیر
کیم نوا ایچرا تیلیب عمـریـدا سیـر

ترجمه: شیخ درست همانند این‌مرغ گردید وهمهٔ عمر را در نوا و نغمه‌سرایی سپری کرد.

داستان ققنس دارای‌عناصر افسانهٔ خیالی‌دربارهٔ فنیکس‌است — ققنس خودرا درخرمن‌آتش می‌سوزاند و از خاکستر اوققنسی دیگربرمی‌خیزد. نوایی می‌شتابد که بگوید که با این سنجش به‌هیچ روی نمی‌خواهد خود را ققنس جوانی بنامد که از خاکستر عطار زاده شده است:

من دیمایکیم اول آتا دور مـــن اوغـــول
اوشـه عـالـی صفـت مـن بنـده قـول

ترجمه: من نمی‌خواهم بگویم کـه او پدر است و من پسر، او پادشاهی است بزرگوار و من بنده، بردهٔ اویم.

۱۳) در فصل ۱۶۰ بخش پایان منظومه آغاز می‌گردد که وجه تشابهی با اثر عطار ندارد. چنان می‌نماید که این آهنگ پرشوری است که نوایی روایت پرهیجان خود را دربارهٔ وادی‌ها با آن به‌پایان می‌برد.

این بخش از هفت مناجات ساخته شده که در هریک از آنها اصطلاحات وادی مربوطه به کار رفته است. این بخش نیز دارای همان هماهنگی بخشهای پیشین

است وهر قسمت آن دارای دوفصل – مناجات و داستان کوتاهی که همراه او است. مضمون آنها چنین است:

۱. مناجات وادی نخست (فصل ۱۶۰ – ۱۶۱) – حکایتی دربارهٔ شیخ بایزید بسطامی:

یکی از مریدان در راه مکه نزد او می‌رود. هنگام بازگشت دوباره پیش وی در می‌آید و می‌گوید که خانهٔ کعبه را دیده اما خداوند خانه در آن نبوده است. بایزید او را می‌گوید: «خداوند خانه همواره در راه با تو بوده است!»

۲. وادی محبت (فصل ۱۶۲ – ۱۶۳) – داستان قیس ابن عامر.

روزی از او پرسیدند که نامش چیست؟ او پاسخ داد: لیلی! یعنی من او یکسره از بین رفته است.

۳. وادی معرفت (فصل ۱۶۴ – ۱۶۵):

زاهدی نزد سلطان می‌آید. وی زاهد را دعوت می‌کند که بنشیند و به او می‌گوید اکنون آنچه‌را که می‌خواهد برایش می‌آورند. زاهد پاسخ می‌دهد که او تنها خدا را می‌خواهد. هرآنچه که او نیاز دارد، خدا به‌او می‌دهد و وی نمی‌تواند چیزی به‌او بدهد.

۴. وادی استقلال (فصل ۱۶۶ – ۱۶۷) – حکایتی است دربارهٔ ابراهیم درکام آتش:

جبرییل‌از او می‌پرسد که‌آیا چیزی نمی‌خواهد. وی پاسخ‌می‌دهد: «اگر از تو باید چیزی بخواهم، نه!»

۵. وادی حیرت (فصل ۱۶۸ – ۱۶۹):

عاشقی‌از فراق در دم مرگ است و از خدا تمنا می‌کند که معشوقش نزد وی آید، زیرا می‌خواهد بااو دو سخن بگوید. خواست او برآورده می‌شود. اما او از حیرت نمی‌تواند لب به‌سخن گشاید. هنگامی که به خویش می‌آید، معشوقش دیگر نیست و او بی‌آن که سخنی گفته باشد جان می‌سپارد.

۶. وادی توحید (فصل ۱۷۰ – ۱۷۱) – حکایتی دربارهٔ سلطان محمود و غلامش ایاز:

محمود به‌ایاز، که درازکشیده، می‌نگرد و والهٔ زیبایی او است. ایاز در خواب نیست اما خود را به‌خواب زده است. محمود این را درک می کند و از وی می‌پرسد که نازش از چیست؟ ایاز پاسخ می‌دهد: که خود او در این دم نبود و برای او تنها محمود واقعیت داشت.

این حکایت‌گونه‌یی دیگر از موضوعی در اثر عطار است (بیت ۳۷۴۰)، که آزادانه بیان شده است.

۷. وادی فنا (فصل ۱۷۲) ــ خلاصهٔ نیایش یکی از مشایخ که نام او نیامده و اوتمنا کرده است که فنای او نیز مانند هستی پروردگار، مطلق باشد.

منظومه در همین‌جا پایان می‌گیرد و پنج قطعهٔ دیگر در پی آن می‌آید که به موضوع وابسته نیست. فصل ۱۷۳ ــ داستان پیدا شدن لسان‌الطیر است که پیشتر دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم. برای توضیح آن، داستانی کوتاه افزوده شده است (فصل ۱۷۴) ــ در این‌باره که چگونه در یکی از کوچه‌های هرات دیواری فرو-ریخت. مردم، شگفت زده جای این رویداد را احاطه کردند و درویشی که در آنجا بود به‌وجد آمد و حال کرد. در پاسخ به‌انگیزهٔ این کار، وی پاسخ داد که دیر زمانی است دیده است که دیوار به‌سوی کوچه متمایل است. اگر دیوار بی‌جان نیز سرانجام به گرایش خود کامیاب گردید، پس آیا جاندار، برآورده شدن آرزوهایش را نخواهد دید؟

نوایی این داستان را برای دلگرمی‌خویش می‌آورد و می کوشد امید خود را بر آن استوارگرداند که آرزوهای وی نیز روزی برآورده خواهد شد. پس از آن فصل مربوط به تخلص(فصل ۱۷۵) می‌آید که آن‌را یکسره‌گردانیده‌ایم ودر پی آن ستایش از سلطان حسین ابوالغازی (فصل ۱۷۶) وبخش پایان کتاب (فصل ۱۷۷) می‌آید که در آن، تاریخ نگارش منظومه، ۹۰۴ هجری /۹۹ ــ ۱۴۹۸ میلادی، آمده است.

چنین پذیرفته شده است که سال ۸۴۴ هجری را سال تولد نوایی بـه شمار آرند. پیشتر دیدیم که خود وی گفته است که درشصت سالگی به سرودن لسان‌الطیر پرداخته است. اگر این اشارهٔ او درست باشد از اینجا چنین برمی‌آید که کار، بسیار با شتاب انجام گرفته ویرای پایان بردنش کمتر از یکسال زمان درکار بوده است. چنین محاسبه‌یی باشرح کاری که خودش‌آورده، یکسره همخوانی دارد. اگر او واقعاً

هر شب چهل تا پنجاه بیت سروده باشد، پس آنگاه کار می‌بایست در زمانی نه چندان دراز پایان گیرد. اما این در صورتی بوده است که مطالب لازم پیشتر فراهم شده باشد.

۴

۱۴) منظومهٔ نوایی را مورد بررسی جامعی قرار دادیم و در ضمن این کار اثر فارسی را که سرمشق او بوده از نظر دور نداشته‌ایم. این بازکاوی به ما امکان می‌دهد که به نتیجه‌گیریهای زیر بگذریم.

بدان‌سان که دیدیم‌نوایی برآن نبود که اثری بکر پدید آرد. در آغاز، او این وظیفه را در برابر خویش نهاده بود که منظومهٔ عطار را ترجمه کند و سپس چون یارای آن نداشت تا دشواریهایی را که برسر راهش بودند کنار بگذارد، بر آن شد که آن را بازگو کند. بدان‌گونه که می‌بایست چون شرحی برمتن اصلی فارسی باشد. او به‌هیچ روی گرایش ندارد که خدمت ویژه‌یی برخویش منسوب دارد و نقش خود را بسیار خاکسارانه می‌نماید و مؤلف بودن را بی‌چون و چرا از آن عطار می‌داند. او در خاکساری خویش بیشتر و پیشتر می‌رود و تأکید می کند که از دریای بیکران عطار تنها خسی به‌دست آورده و به مروارید نرسیده است.

کاملا روشن است که نوایی برای چنین وظیفه‌یی می‌بایست نقشهٔ توزیع مطالب را در طرح بیشین نگاهدارد و از شیوه‌یی پیروی کند که سلف او شالوده‌ریزی کرده است. اما دیدیم که نوایی در جزئیات به‌خود اجازه‌داده است که‌فراتر رود. وی با نگاهداری بخشهای اصلی اثر عطار، مطالب را دسته‌بندی بیشتری کرده، درساخت بخشهای جداگانه از همسانی‌اکیدی پیروی کرده وتقریباً بدون انحراف طرحی را که در نظر داشته رعایت‌کرده است (موازی بودن بخش بهانه‌ها با بخش پرسشها). گذشته از این، وی در خود طرح نیز افزودگیهایی دارد که هریک موضوعی هستند. هدف از این افزودگیها آن بوده است که مسیر رویدادها منطقی‌تر باشد وشالوده‌های روانکاوانهٔ آهنگها روشن‌تر گردند. در نتیجه، روایت، از حالت تجریدی و نداشتن وابستگی به‌زمان ومکان، که ویژگی اثر عطار است،

بیرون می‌آید و می‌توان‌گفت از نطفه به‌در آمده، واقع گرایانه‌تر و به‌زندگی انسان نزدیکترگشته است.

۱۵) درحماسهٔ صوفیه، داستانها و تمثیلهایی که به‌شعر وارد شده، اهمیتی بزرگ دارد و این‌گونه چکامه‌ها از روزگار سنایی‌آغازگردیده است.[۸۱] این داستانها، سرتاسر ساخت منظومه را معین می‌کنند. اگر درآثار سنایی شمارهٔ آنها هنوز نسبتاً اندک است و آنها یکسره تابع نقشهٔ کلی منظومه‌هستند، در آثار عطار شمارهٔ آنها رفته‌رفته فزونی می‌گیرد چنان‌که دربرخی اثرها، آنها طرح اصلی را به‌طور قطع به سوی خویش متمایل می‌کنند ونگرش اساسی را به خود می‌دوزند. مطالبی که موضوع این داستانها را تشکیل می‌دهند بسیار سرشار وگوناگون هستند و سرچشمه‌های آنها غالباً با دشواریهای زیادی هویدا می‌گردند. در عین حال، بی‌درنگ این نکته به‌چشم می‌خورد که این داستانها با جهان‌بینی اسلامی دارای پیوندی هستند نه‌چندان استوار. درآثارعطارامثلهٔ فراوانی ازاین دست دیده می‌شود که دارای ویژگی نمایان بودایی و یا مانی‌گرایانه هستند. باید چنین پنداشت که سرچشمهٔ این داستانها سخن‌پردازی مردم بوده است که درآن اعتقادات کهن در شکلی پوشیده، پس از پیروزی اسلام نیز برجای بوده است. این مسأله، مسأله‌یی است بسیار پیچیده، و ژرف شدن درآن دراینجا بی‌مورد است. تنها یادآور می‌شوم که برای تاریخ اندیشه‌های ایرانی، گردآوری و به‌ترتیب در آوردن همهٔ این مطالب فراوان، اهمیت بسیار بزرگی دارد. از اینجا چنین برمی‌آید که تمثیلهای نوایی برای ما اهمیتی کمتر ندارند، زیرا به‌رغم ویژگی ملی، آثاراونیز یکسره شالوده‌اش برهمان زمینه‌هایی است که همهٔ زندگی ادبی مشرق اسلامی برآن استوار است. از این‌رو من ضروری دانستم که بیشتر توجهی جدی برهمهٔ این داستانها بکنم و

۸۱. گمان می‌رود سرچشمهٔ آنها از تمثیلهایی باشدکه مشایخ صوفیه از دوران‌نخست‌تصوف برای آرایش مجالس خویش به کار می‌برده‌اند. نمونه‌های این گونه داستانهای کوچك‌را به‌فراوانی می‌توان‌در زندگینامهٔ شیخ‌ابوسعیدمیهنه‌یی، ابوالحسن خرقانی ودیگران دید. آنها را در شکل نثر آمیخته به نظم می‌توان در منازل نامعلوم عبدالله انصاری یافت. این مسأله در خور بررسی جامعتری است و من پژوهش‌دیگری دراین‌باره دارم که باید بزودی چاپ شود. (بنگرید: خطوط اصلی تکامل منظومهٔ آموزشی و تعلیمی صوفیه در ایران، پیشین ــ هـ. ت.)

محتوای کوتاه هر یک از آنها را بیاوریم. هنگام گذار به‌نفس آنها در ترکیب کلی منظومه می‌توان چنین گفت: نوایی ۶۳ داستان به لسان‌الطیر وارد کرده است (شمارهٔ آنها به‌مراتب کمتر از شمارهٔ آنها در اثر عطار است). تنها دوازده داستان از آنها نقل داستانهای مربوطهٔ منظومهٔ فارسی، و بقیه یعنی پنجاه و یک داستان آن، نوآوری است. درنتیجه از شمارهٔ کل داستانها هشتاد و یک درصد می‌بایست به‌حساب آثار بکر نوایی منظور شود و بدین‌سان روشن می‌گردد که منظومه‌های فارسی و ترکی، در جزئیات خویش وجوه اشتراک چندانی ندارند.

سرچشمه‌هایی که نوایی موضوع این حکایتها را از آنجا گرفته است، تا آنجا که ممکن بود در بالا آوردیم. با نتیجه‌گیری از همهٔ آنچه که گفته شد، می‌بینیم که نوایی از مطالب گوناگون فراوانی بهره جسته‌است: قصه‌های قرآن، حدیثها، زندگینامهٔ مشایخ، افسانه‌های عاشقانهٔ عربی و چکامه‌های پارسی، رویهمرفته، ظاهراً به‌خوبی براو روشن بوده است. اما گذشته از داستانها که شالودهٔ آن را سنت ادبی برپا کرده است، در آثار نوایی صحنه‌های گوناگونی نیز می‌بینیم که به احتمال، پیدایش خود را وامدار تجربهٔ سرشار زندگی وی هستند. چنان که می‌توان فصلهای: ۲۶، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، و ۹۵ را از این گروه برشمرد. در این داستانها *Pointe* معینی نیست و آنها، چنانچه در بیشتر موارد می‌بینیم، در چهار چوب افسانه در نیامده‌اند. اما در عوض در آنها مشاهدهٔ مستقیم و زنده‌یی دیده می‌شود و اینها قطعاتی از یادداشتها و رویدادهایی‌هستند که وی وابسته به‌فعالیت اداری خود با آنها روبرو شده است. این داستانها آثار نوایی‌را به‌آثار سعدی، آموزگار خردمند و نکته‌سنج اخلاق، نزدیک می کنند و تنها این تفاوت میان آنها هست که ما در آثار نوایی روزمره بودن اندرزهای سعدی و مهارت او را در همرنگ شدن با روزگار نمی‌بینیم. چنین مهارتی در آثار نوایی ــ وزیر نیرومندی که زندگی خودرا در رفاه و بیغمی به‌سر برده ــ نمی‌توانسته است باشد و او ناچار نبوده است به نیرنگ و سفسطه‌های پیچیده و پوشیده‌یی دست ببرد که گاهی زندگی سعدی ــ این درویش بی‌خانمان ــ را در سرگردانیهای بی کرانش نجات می‌داده‌اند.

نوایی آرامانه به‌مشاهده می‌پردازد و برای او رفتار شیاد هندی که می کوشد در کوچه وبازار هرات جماعت زودباور شرقی‌را بفریبد (فصل ۲۶) و مرگ فاجعه آمیز

(فصل ۳۲) باغبان ناموفق (شاید هم درباغ خودش که در آنجا طاووسهای کمیاب را نگهداری می کرد، رخ داده باشد) به‌طرزی یکسان شایان توجه‌است. او دربارهٔ چاپلوس کاسه‌لیسی حکایت می کند که زندگی مرفه درگاه (فصل ۳۰) او را مسموم کرده و به‌مسخره‌یی بدل شده است. وی از سرنوشت غواصانی که درپی مروارید هستند دراندوه است (فصل ۵۶). تصویری از جماعت کنجکاوی می‌آورد که درگرد دیواری در حال فروریختن، ایستاده‌اند (فصل ۹۵). اومی کوشد از همهٔ اینها استنتاجی کند که تأکیدی برجهان‌نگری وی باشد. شایدهم که این‌نتیجه‌گیریها همواره درست نباشند اما به‌رغم آنها، تصویر زندگی ارزش خود را نگاه می‌دارد.

ویژگی دیگر این داستانها که میان نوایی و عطار تفاوت می‌گذارد، طنز سالم و ظریف آن است که در داستانهایی از آن دست که در بالا دربارهٔ درویش بنگی و مجنون دیوانه آوردیم، هست.

تردیدی نیست که نوایی با این دو قهرمان داستانها، همدردی چندانی ندارد. او حتی درمورد نخست بی‌چون و چرا نوشندهٔ تهی‌مغز بنگ را نکوهش می کند. اما نکوهش او با طنزی همراه است که درآن کوچکترین تندی نیست و تمسخری نیکخواهانه چهرهٔ این پیرمرد با تجربه را روشنایی می‌بخشد. او در این لحظات از عطار جوشان و آتشین، که در تلاش برای هدف نهایی آماده است همه چیز را زیر پا بگذارد و همه را ویران سازد و با نفرت بر این جهان سپنج و هستی فناپذیر آن می‌نگرد، بسیار دور است.

در نتیجه بایدگفت که نمی‌توان منظومهٔ نوایی را ترجمه نامید. شخصیت مترجم در ردهٔ اول جای‌گرفته وشاعر ایرانی را با خود کشیده است. داوری دربارهٔ منظومهٔ عطار از روی اثر نوایی ناممکن است. درمیان همهٔ آثار او گمان نمی‌رود چیزی یافت که بتواند از لحاظ ویژگی خود با لسان‌الطیر نزدیک باشد. محیط و دوران، اثر خود را بر منظومهٔ نوایی‌گذاشته و با تقسیم کردن اندیشه‌های آغازین سراینده‌که خاکسارانه در آرزوی نقش مترجم بوده است، از آن اثری‌پدید آورده که یکسره بکر است. اگر بکوشیم در چند سخن ارتباط این دو را به‌یکدیگر توصیف کنیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که لسان‌الطیر نوایی، منظومه‌یی دربارهٔ منظومهٔ عطار است. عطار بر دل‌نوایی در دوران کودکی وی تأثیری ژرف‌گذاشته و در همهٔ عمر، نوایی پیوسته به‌موضوعهای عطار نگریسته و سرانجام در این

منظومه ارتباط خود را با اثر عطار نشان داده و برای ما حکایت کرده که اثر سلف بزرگ او چه شکلی در روح وی یافته است.

نمی‌توان انکار کرد که در نتیجه، شور و هیجان عطار در اینجا پایین آمده است. اثر نوایی واقعگرایانه‌تر، این‌جهانی‌تر و مادی‌تر است و بی‌وزنی، و هوایی بودن اثر عطار که به‌آن پروازی شتاب آمیز بخشیده است، دراثر نوایی جای خود را به‌منطق داده وگرایش نمایان آموزشی به‌آن بخشیده که در اثر عطار بسیار ملایم است. شخصیت این دو چکامه‌سرا سخت متفاوت است، و نباید در شگفت شد که چرا ثمرهٔ کار آنها دربارهٔ یک موضوع، بایکدیگر همخوانی ندارد. می‌توان این‌گونه‌گونی را تا بی‌نهایت ادامه داد. اما گمان نمی‌رود که نتیجه‌گیریهای نهایی‌ما از این کار، تغییر یابد. از این‌رو خردمندانه‌تر می‌دانم که پژوهش خود را که به‌درازا کشیده شده است پایان دهم و به‌بخش نهایی بگذرم و در آنجا مسألهٔ ارتباط نوایی را با تصوف مورد بررسی قرار دهم.

۱۶) بازکاوی لسان‌الطیر به‌ما نشان داد که نوایی بی‌شک با تعلیمات صوفیه به‌خوبی آشنا بوده است. افزودن داستانهایی برموضوع عطار و تغییر برخی از آنها با پاره‌یی دیگر، بدون آشنایی استوار با تصوف و درک ژرف وظایفی که شاعر ایرانی در برابر خود نهاده بود، کاری بود ناشدنی. برای انجام اندیشهٔ او، کار بر روی آثار بدیعی صوفیه بسنده نبود. بلکه می‌بایست آن آثار خلاقی که درآن روزگار شماره‌اش بسیار بوده است، به‌خوبی مطالعه شود. تردیدی نیست که نوایی از این اثرها بهره جسته است و این نکته حتی در اصطلاحات فلسفی که پیشتر آوردیم اثبات می‌گردد. تشخیص این نکته که نوایی دانش خودرا مدیون چه‌تألیفاتی است، گمان نمی‌رود کاری باشد شدنی، زیرا اطلاعات معین دیگری در این منظومه نیست و نگاه به سایر آثار او[۸۲] از وظایف این نوشته به شمار نمی‌آید. با این همه، گمان نمی‌رود بتوانیم بگوییم که نوایی صوفی بمعنای واقعی این واژه است. البته او از مشایخ درویشان نبوده است — برای این کار او می‌بایست از زندگی کاملا سر بپیچید و از جهان و گیرودار آن دست فرو شوید. در زندگینامهٔ او در این‌باره چیزی نیست و او همواره در کارهای دولت شرکتی فعال

۸۲. به‌طورکلی غزلهایی که در این‌باره باید مطالب سرشاری داشته باشند.

داشته و در دربار نقش بزرگی ایفا کرده است.

می‌توان نگاه نوایی را به‌تصوف‌گونه‌یی هوسکاری و گرایش مشخص رومانتیکی دانست. صوفی‌گرایی در کشورهای دارای فرهنگ ایرانی‌گسترش بسیار وسیعی یافته و طبقات حاکم را نیز با همان نیرویی که قشر پیشه‌وران کوچک را در برداشت، فرا گرفته بود و شخصیتهای بزرگ این تعلیمات از همان قشر پیشه‌وران کوچک سر برآورده بودند. اما ممکن بود به تصوف توجه داشت و در عین حال آن را در زندگی به کار نبست و بیشتر متصوف بود تا صوفی. تصوف مردمی را به‌سوی خود می کشانید که به‌آزاد اندیشی گرایش داشتند. زیرا تصوف امکانات وسیعی برای جستجوهای متافیزیکی باز می کرد که تمایل برای آن در جنوب باختری آسیا همیشه بسیار بوده است. همواره امکان نبود که نظریات فلسفی ساخت و در عین حال مسلمانی مؤمن بود. اما در زیر پوشش اصطلاحات صوفیه، می‌شد *de jure* در چهار چوب اسلام باقی ماند و عملا از خطهٔ آن‌گام فراتر نهاد. شگفت‌آور نیست که بزرگترین شخصیتهای جهان اسلام به‌گونه‌یی در زیر نفوذ تعلیمات صوفیه بوده‌اند.

سرشت نوایی به‌سوی جهان‌نگری بدبینانه گرایش داشت و نزدیکی به نمایندهٔ بزرگ تصوف خلاق، یعنی جامی نیز این‌گرایش را در او افزون ساخت. می‌دانیم که چگونه نوایی به این شاعر، که تقریباً همهٔ زندگی خود را درگوشهٔ حجره‌یی درنزدیکی هرات به‌سر برده بود، احترام می‌گذاشت. شرایط بدان‌گونه فراهم شده بود که همه چیز، نوایی را به‌این سو می کشانید، با این همه، او این راه را به پایان نبرد. نوایی همهٔ جهات اخلاقی تصوف را پذیرفته بود، هدف غایی آن را برای خویش آرمان ساخته بود، اما ازآن محیطی که روزگار به‌آنجا کشانیده بودش، نگسسته بود. او طرفدار پر وجد تصوف و صوفی فی‌النفسه بود؛ این‌تعلیمات را می‌شناخت. اما درکار، صوفی نشد. شاید نتیجه گیریهای تند عطار حتی تا اندازه‌یی او را ترسانده باشد. دست کم می‌توان از تلاش نوایی برای نرم‌تر کردن و اعتدالی‌تر کردن نتیجه گیریهای تند عطار در منظومه‌های خویش، چنین استنتاجی کرد.

احتمالا لحظاتی بوده که فضای اطراف برنوایی فشار وارد می کرده و او سنگینی بار مسؤلیت را حس می کرده است.

ممکن است آن بیتهایی را که در بخش پایان لسان‌الطیر می‌بینیم، درهمان لحظه‌ها سروده باشد. او در آرزوی رسیدن به‌هدف نهایی صوفی بود و در راه آسودگی و آرامشی که فنا یعنی نابان‌پذیرفتن هستی فردی به‌او وعده می‌داد، می‌کوشید. این آرزوها درهفت مناجات گرم و صمیمانهٔ او که برابر با هفت وادی عطار است، جلوه‌گر است. او درک می‌کرد که گمان نمی‌رود روزی به‌این هدف برسد، زیرا محیط اطراف به‌او اجازه نمی‌داد که با گامهای قاطعی به‌این سو برود. اما نیت بود؛ و او خود را با تمثیل دیوار در حال فروریختن که فرجام آرامش بخش همهٔ این قسمت پرهیجان است، آرامی می‌بخشید. زیرا حدیث می‌گوید: بانیات خود نزد من بیایید نه با کارهای خود.[۸۳]

نوایی به‌مفهوم فنی واژه، صوفی نبود. اما چیزی بیشتراز آن بود. بررسی لسان‌الطیر به‌ما هنرمند بزرگ و استاد سخنی را می‌نمایاند که می‌تواند از چنین مطالبی اثری بکر پدید آورد. اما گذشته از استعداد هنری، مردی فرهیخته بانگرشی گسترده و با تجربهٔ بزرگ از زندگی را می‌بینیم که دل بزرگ پر از عشق او به مردمی که درکنارش بودند و با این‌عشق می‌توانست همهٔ کمبودها را نادیده انگارد و ببخشد، ارزش او را والاتر می‌گرداند.

هنرمندان و سخنورانی هستند که ما را وادار می‌کنند در برابر آنها سر فرود آوریم. اما گاهی سخنور هنرمندی، انسان را در پی‌خود می‌کشاند و چنان است که گذشته از سرفرودآوردن در برابر استعدادش، می‌خواهد که او را چون انسان دوست بدارند. میرعلیشیر نوایی چنین مردی بود.

۸۳. ابن‌تیمیه، جلد۲، ص ۳۴۲: یقول‌الله تعالی: لاتونی بنیاتکم و لاتاتونی باعمالکم.

خیاط‌نامهٔ فریدالدین عطار

تردیدی نیست که تألیفات فریدالدین عطار تأثیری بس بزرگ بر ادبیات فارسی داشته است. هرچند که برخی از معاصرانش او را به دلیل تألیفات فراوان به بسیارگویی متهم کرده‌اند[1]، اما تألیفات فراوان سبب شد که آوازهٔ او همهٔ کشورهای اسلامی را فراگیرد. خود عطار خبر می‌دهد که چهل کتاب نوشته و شمارهٔ بیتهای این کتابها به ۲۰۲۰۶۰ می‌رسد.[2] از این چهل کتاب سیزده کتاب را برمی‌شمرد:

جوهرالذات، مظهرالعجایب، وصلت‌نامه، اسرارنامه، الهی‌نامه، مصیبت‌نامه، بلبل‌نامه، اشترنامه، تذکرة‌الاولیاء، معراج‌نامه، مختارنامه، جواهرنامه، شرح‌القلب. نامهای بیست و هفت کتاب دیگر ذکر نشده است. هـ. اته. در کتاب خود ادبیات پارسی نوین، ۲۶ اثر عطار را برشمرده است که همهٔ آنها را از وی می‌داند.[3] از مقابلهٔ اطلاعات مندرج در فهرستهای اروپایی در بارهٔ نسخه‌های خطی که به عطار نسبت می‌دهند، نام ۵۴ اثر به‌دست می‌آید. بدین‌سان، ما در اینجا با یک سردرگمی پیچیده‌یی سروکار داریم، که تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، هنوز هیچ ایرانشناسی

۱. مثلاً در خسرونامه آمده است:

کسی کو چون منی را عیب جوی است   همی گوید که او بسیار گوی است

اقتباس از مقدمهٔ عبدالوهاب قزوینی در تذکرة‌الاولیاء چاپ نیکلسن، ج ۱، ص یج.

۲. همانجا، ص یج:

بدان خود را که سی‌وده کتب را   نهادم بر طریق علم اسما

۳. بنگرید: Ethé, *Glph*, 285-286:
۱) کنزالحقایق؛ ۲) منطق‌الطیر؛ ۳) هفت وادی؛ ۴) پندنامه؛ ۵) خیاط نامه؛ ۶) وصیت نامه؛ ۷) خسرونامه (گل و هرمز)؛ ۸) گل و خسرو؛ ۹) اسرارنامه؛ ۱۰) اسرارالشهود؛ ۱۱) کنزالاسرار؛ ۱۲) مصیبت نامه؛ ۱۳) جوهرالذات؛ ۱۴) حلاج نامه؛ ۱۵) منصورنامه؛؟ ۱۶) اشترنامه؛ ۱۷) لسان‌الغیب؛ ۱۸) بلبل‌نامه؛ ۱۹) وصلت نامه؛ ۲۰) بیسرنامه؛ ۲۱) مفتاح‌الفتوح؛ ۲۲) مظهرالعجایب؛ ۲۳) الهی‌نامه؛ ۲۴) دیوان؛ ۲۵) مختارنامه؛ ۲۶) تذکرة‌الاولیاء.

برای بـه ترتیب در آوردن آن نکوشیده است. (بنگرید، راهنمای کتابشناسی).

چاره‌یی نیست جز این که اعتراف کنیم که تا کنون فهرستی رضایتبخش از آثار عطار نداریم و حتی نمی‌توانیم با اطمینان خاطر شمارهٔ کلی آثار او را نام ببریم. البته، این مسأله‌یی است که حل آن دشوار است، اما نمی‌توان ادعا کرد که اصولاً حل ناشدنی است. راه حل تنها در پرتو پژوهش و بررسی مستقیم همهٔ آثار منظومی کـه بـه عطار منسوب می‌دارند، به‌دست خواهد آمد: اگر تنها به‌بررسی عنوانها بسنده کنیم این مسأله دشوار را باز هم پیچیده‌تر خواهیم کرد.

همین اندیشه مرا برانگیخته است تا در اینجا یکی از کوتاهترین مثنویهای عطار را مورد بررسی قرار دهم. نسخهٔ خطی این مثنوی نسبتاً در فهرست مجموعه های اروپا نادر است و عنوان آن حتی در تازه‌ترین فهرستها نیز بدرستی تعبیر نمی‌شود. من خیاط نامه را درنظر دارم که درشرح ه. اته همچون خیاط نامه یا کتاب انتقال آمده است. موزهٔ آسیایی دارای یکی از پرارزشترین نسخه‌های خطی آثار عطار است،[۴] که در آن کتاب این منظومهٔ نه چندان بزرگ نیز در بین آثار کمیاب شاعر جای دارد.[۵]

نگارنده برشرحهای زیرین از این اثر آگاهی دارد:

اشپرنگر—ص۳۵۶(۱۳۶)،ه. اته(India office)—۱۰۳۳(۱۰)، بانکیپور—۱، ۶۷، ایـوانف (As. Soc. of Bengal-486 Curson Collection-204₁₅). در همهٔ شرحها عنوان کتاب خیاط نامه خوانده شده و همگی نیز به کتاب انتقال ترجمه کرده‌اند (Sprenger: Book of transition). اما، من فکر می کنم که چنین قرائتی تنها در اثر عدم توجه آ. اشپرنگر بوده و مؤلفان دیگر نیز بدون توجه به مفهوم عنوان، از او پیروی کرده‌اند. ظاهراً آ. اشپرنگر زحمت خواندن این اثر را برخود هموار نکرده و به‌ترجمهٔ عنوان آن از روی حدس و گمان خـرسند شده است. برای من مفهوم این عنوان روشن‌نیست. در متنهای فارسی واژهٔ خیاط به‌معنی «ره، گذر بسیار به‌ندرت دیده می‌شود و به‌هیچ روی نمی‌توان آن را در فرهنگ واژه‌های

۴. نگارنده برآن است که شرح کامل این نسخهٔ خطی بسیار جالب را درآیندهٔ نزدیک چاپ کند (شمارهٔ آن Nov. 293 است). (شمارهٔ تازهٔ آن ـ C1166 است. چنین اثری از برتلس چاپ نشده‌است ـ ه. ت).

۵. بنگرید: ورقهای ۱۴۵ ب ـ ۱۷۱ب. شمارهٔ کلی بیتها ۹۳۵ است.

یک ایرانی فرهیخته بود. اگر ما می‌خواستیم آن را به معنی گذار و انتقال از ویژگیهای نکوهیده به نکوکاری بفهمیم، آنگاه این معنی با این امر موافق نبود، زیرا در آغاز دربارهٔ نکوکاری سخن می‌رود و سپس دربارهٔ کارهای نکوهیده. ترتیب عکس آن نیز کاملاً غیرطبیعی خواهد بود.

فکر می‌کنم که توضیح این عنوان را راهی بمراتب آسانتر باشد. عطار در فصل آغاز کتاب داستان پیدایش این اثر را نقل می‌کند:

زمن کرد التماسی بختیاری — که بنویسیم برایش یادگاری[6]

کتاب، عنوان زیر را گرفته است:

چو بر کاغذ نهادم نوک خامه — نوشتم نام این[7] خیاط نامه

درو ده فصل را بنیاد کردم — وزو جان عزیزان شاد کردم[8]

البته از این بیت نمی‌توان معنی واقعی عنوان را مشخص کرد. اما سپس گفته می‌شود:

هنر می‌ورز خیاطا به هر حال — هنر بهتر ز ملک و شاهی و مال[9]

البته، در اینجا نمی‌توان خیاط را خِیاط خواند زیرا در این جملهٔ خطابی، ما باید شخص مورد خطاب را ببینیم.[10] این مرد کیست؟ پاسخ این است که همان بختیاری که عطار را به‌نگارش اثر برانگیخته و احتمالاً پیشه‌اش دوزندگی، خیاطی، بوده است.

به عقیدهٔ نگارنده تردیدی نیست که این منظومه را عطار سروده است. سبک ویژهٔ منظومه و موضوع آن این عقیده را تأیید می‌کند. گذشته از این دلایل اثبات درونی، نشانه‌یی بیرونی نیزهست که دراین مورد بسیار اهمیت دارد و آن‌نام شاعر است که در آغاز فصل دوم می‌بینیم (ورق ۱۴۱ الف):

چه‌گوید بندهٔ عطار، سزایش[11] — خدا گفتست در قرآن ثنایش

بدین‌سان پس از روشن ساختن مسألهٔ[11] مؤلف در خطوطی کلی و نیز روشن-

۶. ورق ۱۴۱ الف. ۷. در نسخهٔ خطی — نامه.

۸. ورق ۱۴۱ ب. ۹. ورق ۱۲۵ ب.

۱۰. گذشته از این، وزن شعر ایجاب می‌کند که ی تشدید داشته باشد و از این‌رو از لحاظ وزن نیز تنها می‌توان خیاط خواند نه‌اینکه خِیاط.

۱۱. یعنی سزاوار پیامبر— برتلس.

ساختن معنی عنوان، می‌توانیم به‌بررسی کوتاه محتوای آن بپردازیم:[۱۲]

فصل نخست (بدون عنوان) و با بیت مطلع:

به‌نام آنکه هستی زونشان یافت نفوس‌ناطقه زو نور جان یافت

شامل فرمول معمولی توحید است که در فصل دوم (ورق ۱۴۱ الف) دارای عنوان فی‌نعت النبی صلی‌الله‌علیه وآلـه و سلم است و به ستایش پیامبر می‌انجامد.

فصل سوم (همانجا) ـ آغازکتاب ـ دربـاره داستان نگـارش منظومـه است که طبق نقشه‌یی مشخص طرح‌گردیده. اثر به‌ده فصل نـابرابر تقسیم می‌شود که در هر یک از آنها شرح یکی از کارهای نیک (پنج‌فصل نخست) و یا شرح یکی ازکارهای نکوهیده آمده و مطلب با یک تمثیل کوچک روشن‌تر می‌گردد.[۱۳]

فصل چهارم (ورق ۱۴۱ ب) ـ فصل اول در ستایش عقل ـ در ستایش‌خرد و نیروی آن برای انسان است و در توضیح، تمثیلی از زندگی‌یوسف (فصل پنجم، ورق ۱۴۲ الف) می‌آید: هنگامی که یوسف را از زندان نزد فرمانروای مصر بردند، فرمانروا او را بر تخت‌خویش نشانید وکمر به خدمت او بست. تنها در پرتو خرد بود که یوسف به این افتخار رسید.

در فصل ششم زیر عنوان حکایت (ورق ۱۴۲ الف) تمثیلی دیگر است دربارهٔ اهمیت خرد برای‌انسان. عطار می‌نویسدکه این حکایت را از استادش شنیده است:[۱۴]

۱۲. بررسی‌کوتاه وکلی موضوع بسیار سودمنداست. مشکل است انتظار داشته باشیم کـه بسیاری از ایرانشناسان به‌بررسی و مطالعهٔ آثار عطار بپردازند. تنهاکسی می‌تواند به این کار دست یازدکه توجه ویژه‌یی به‌آثارعطار داشته‌باشد. درعین حال، حکایات‌کوچکی که عطار به‌آثار خود وارد کـرده است، برای بررسی موضوع در ادبیات فارسی بسیار اهمیت دارد. این حکایتها حتی برای‌کسانی‌که خاورشناس نیز نیستند مطالب پرارزشی برای مقایسه‌هستند. درنتیجه این بررسی، موضوع می‌تواند برای‌گروهی پژوهشگران نیز سودمند و دلپسند باشد.

۱۳. در اینجا نیز همان ساختی را می‌بینیم‌که در فصلهای منطق‌الطیر پیرامون شرح مرغان و ویژگی‌آنها دیده‌ایم. بنگرید: مقالهٔ نگارنده نوایی و عطار در مجموعهٔ میرعلیشیر، لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این‌کتاب، پیشین ـ م. ت). تنها فصل آخر همانطورکه خواهیم دید، ساختی دیگر دارد.

۱۴. گمان نمی‌رودکه‌مقصود از استاد مرشد او باشد. احتمالاً استادی درنظراست‌که به‌عطار ←

روزگاری فرمانروایی دادگر می‌زیست که یگانه پسرش ابله بود. پدر فرمان داد تا رمالی را فرا خوانند و از او خواست که به‌پسرش هنر خود را بیاموزند. رمال خودداری می کرد، اما سرانجام ناگزیر شد موافقت کند. پس از چند سال پسر را آورد و به‌فرمانروا گفت که آموزانیدن هنر رمالی به‌پایان رسیده است. پدر انگشتری در دست گرفت و از پسرش خواست تابگوید، آنچه دردست اوست، چیست. پسرصورت رمل برکشید وگفت:«این چیزی است از کان، اما روی آن کار شده، گرد است و در میانش سوراخی دارد و احتمالاً باید سنگ آسیاباشد.

نتیجهٔ تمثیل چنین است: ابله را نمی‌توان چیزی آموخت، برای آموختن استعداد ذاتی درکار است.

فصل هفتم (ورق ۱۴۳ ب) زیرعنوان فصل دوم در ستایش علم و شامل تمثیل کوچک زیر است (فصل هشتم، ورق ۱۴۴ ب):

روزگاری درویشی خردمند می‌زیست. اثری فلسفی نگاشت و آن را به‌نام سلطان کرد. اما بزودی پی‌برد که حامی او از فلسفه سردرنمی‌آورد و آن‌را به‌نام مرد دیگری کرد. همینکه سلطان براین کار آگاه گردید در خشم شد، درویش را فراخواند و به‌او پیشنهادکرد که این مسألهٔ دشوار را بازگشاید: «اگر دختری به‌خواست خود شوی کند، آیا می‌توان درصورتی که شوی نخستش نمرده واورا طلاق نداده باشد، اورا به‌شوهر داد؟» درویش پاسخ داد آری، در صورتی کـه شوی نخست عنین باشد. سلطان برخود گرفت وبیشتر درخشم شد. علمای درگاه را جمع کرد، از جسارت درویش شکوه کرد واز آنها خواست که درویش را طرد کنند. علما بی‌درنگ پذیرفتند وگفتند اگر سلطان بخواهد، آنها آماده‌اند که صدها گدایی چون او را برانند. درویش خندید و داستان دل‌انگیزی از موشانی که می‌خواستند زنگوله به‌گردن گربه ببندند بازگفت و سلطان →

پزشکی و داروسازی‌آموخته است؛ احتمال‌داردکه این استاد، مجدالدین بغدادی باشد. بنگرید: مقالهٔ نگارنده رباعیات شیخ مجدالدین بغدادی چاپ سال ۱۹۲۶ میلادی (در این کتاب، پیشین؛ مقابله شود بـا: ی. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی، ص ۵۲۷. — ه. ت.)

با شنیدن این حکایت او را بخشید.

فصل نهم (ورق ۱۴۶ الف) زیر عنوان فصل سیوم در ستایش حلم که در این حکایت ویژه تجسم یافته‌است (فصل ۱۰، ورق ۱۴۶ ب):

ابراهیم ابن‌ادهم شیخ نامدار صوفیه، در راه، سواری ناشناس دید که از او خواست تا راه را نشان دهد. ابراهیم دستش را به‌سوی آسمان برداشت. سوار از او خواست که شوخیهای احمقانه را کنار گذارد و راه شهر را به‌او بنمایاند. آنگاه شیخ، راه گورستان را نشان داد. سوار در خشم شد و تازیانه‌یی بر سر شیخ نواخت. ابراهیم سخنی برزبان نراند، به‌آرامی به‌سوی چشمه رفت وخون از چهره بشست. سپس، سوار جماعتی از مردم دید که ظاهراً در جستجوی کسی بودند. آنها در پاسخ به این که در جستجوی کیستند، گفتند که ابراهیم‌ابن ادهم را جستجو می کنند که نخواسته است به‌شهر پر از گناه آنها گام بگذارد و از این‌رو به‌پیشوازش برآمده‌اند. آنها وعده دادند که اگر سوار شیخ را به‌آنها نشان دهد، پاداشی نقدی دریافت خواهد کرد. سوار پرسید که شیخ چه نشانه‌یی دارد؟ آنها جامهٔ شیخ را تشریح کردند و گفتند تن پوشی از نمد بی‌آستین. سوار به‌تلخی گریست و دیدار خود را با شیخ بازگفت. سرانجام آنها ابراهیم را که در کنارهٔ رودخانه‌یی در خوابی ژرف فرو رفته بود، یافتند. سوار از شیخ پوزش خواست و شیخ او را به این شرط بخشید که در عمرش دیگر کسی را نرنجاند.

فصل یازدهم (ورق ۱۴۸ الف) — فصل چهادم در ستایش شکر — در بارهٔ شکر و سپاس است و آن را چنین معین می کند:

نه شکرست آن که چون خوردی طعامی
ز حمدت بر زبان آید کلامی
که شکر آن است گر دستار سر نیست
تو گویی شکر کم آزار سرنیست

این‌گفته با تمثیل زیر تأیید می‌شود (فصل دوازده، ورق ۱۴۸ الف):

مردی که در زندان بوده است از بیدادگری پروردگار شکوه می کند.

ناگهان چشمانش چنان درد می‌گیرد که عذاب زندان از یاد می‌برد. شکوه و شکایت او بیشتر می‌شود و آنگاه درد سر نیز بر درد چشم می‌افزاید. روزی در زندان مردی را می‌بیند که با زنجیر به‌سگی بسته شده است و با آن سگ از یک‌ظرف غذا می‌خورد. سگ می‌میرد، اما این تیره‌روز را آزاد نمی‌کنند و او ناگزیر می‌شود لاشهٔ گندیدهٔ سگ را همراه بکشد. مرد نخست با دیدن این منظره شکرخدای می‌گزارد که به چنین عذابی دچار نشده است.

عطار شکر را سه مرحله می‌داند: درک آن (علم)، حس آن (حال) و تجلی آن (عمل).

فصل سیزدهم (ورق ۴۹، ب) شامل تمثیل دیگری است که به‌گفتهٔ عطار، آن را از استادان معنوی (پیران) خویش شنیده است:

بازرگانی حکایت کرده است که در روم ثروتمندی را می‌شناخته که دخترش هیچگاه شادمان و خرسند نبوده است. وقتی که بازرگان پس از سالهای دراز دوباره به دیدار دوستان دیرین خود به روم رفت، دانست که آنها همهٔ دارایی خود را از دست داده و به‌خاک‌گدایی نشسته‌اند. اندوهگین شد و از دیده‌اش اشک خون جاری‌گشت، اما در این هنگام، دخترک با خنده شادمانی برلب به سوی او دوید و چون او را گریان دید با غمخواری برسید که آیا چیزی گم کرده است؟ او انگیزهٔ اندوه خود بازگفت و ازشادی وی درشگفت شد. دخترک در پاسخ گفت: زمانی که ما ثروت داشتیم، من‌از عقوبت الهی هراس داشتم اما اکنون امیدوارم که روزی بهشت را به پاداش دریابم.

فصل چهاردهم (ورق ۵۰، الف) —فصل پنجم درستایش صبر— درستایش بردباری است. عطار برای بردباری سه شکل می‌داند: ۱ـ بردباری در مصیبت و تیره‌روزی ۲ـ بردباری درطاعت و کارهای نیک و ۳ـ بردباری برای دوری‌گزیدن از خطا و اشتباه. این نظریه در حکایت کوچک زیر تجسم یافته است (فصل پانزدهم، ورق ۵۱، الف):

در روزگار پیامبر زنی پارسا می‌زیست به‌نام ام‌عبدالله که او را پسری هژده ساله بود. پسر به‌تب نوبه دچارشد و مرد.

عطار در اینجا درد این فقدان سخت را ترسیم می کند و خبر می دهد که خودش نیز به چنین دردی دچار شده است:

زمن پرسید کین احوال چون است
که دایم‌در دلم صد جوی خون است

اما، زن‌شکوه نمی کرد وتنها دراین فکر بود که چگونه این خبر ناگوار را به‌پدر که تا حد مرگ، ازکار در مزرعه‌مانده شده‌است، پس‌از بازگشت ازکار به‌او بدهد. هنگامی‌که شوی زن به‌خانه آمد و از پسر پرسید، زن‌گفت: درخواب است وبیدارش مکن. زن به‌شوهر شام‌داد، شوهر به مسجد رفت و بازگشت و در آغوش زنش آرام خفت. بامداد زن به‌اوگفت: دیروز من چیزی شگفت دیدم. مردی اماتنی نزد همسایگان ما گذاشته بود و وقتی آمد و خواست اموال خویش بازستاند، همسایگان گریان شدند و لب به‌شکوه گشودند. شوهر پاسخ دادکه همسایگان نادانند، زیرا آنها تنها از وظیفه‌یی که بر عهده داشتند خلاصی یافته‌اند. آن وقت زن آنچه بر پسرشان رفته بود باز گفت. شوهرکه بردباری او را دیده بود، این غم جانسوز را مردانه تحمل کرد.

فصل شانزدهم (ورق ۱۰۲ ب) — فصل ششم در مذمت طمع — آغاز برشمردن کارهای نکوهیده است و با شرح حرص آغاز می‌گردد و در حکایتی تجسم می‌یابد که آن را نیز عطار از استادش شنیده است (فصل هفدهم، ورق ۱۰۳ الف):

در روزگار سلطان محمود پیرمردی می‌زیست که در باغش درخت آلو روییده بود. خودش از میوهٔ آن درخت نمی‌خورد و به‌خانگیان نیز اجازه نمی‌داد که بر آن میوه دست برند. وقتی میوه رسید، سبدی پر کرد و نزد سلطان برد به این امید که او را پاداشی نیکو دهند. ناگهان سلطان را در راه دید و سبد به او داد. سلطان به یکی از حاجبان دستور داد سبد را بستاند و مردرا نیز بدارد. حاجب گمان برد که سلطان دستور به‌بازداشت پیرمرد داده، او را به‌زندان برد و پیر مرد یک سال در بند بود، زیرا سلطان او را از یاد برده بود. ناگهان

محمود بیمار شد و هیچ دارویی از درد او نمی‌کاست. فکر کردند که شاید بزدانست مردی بیگناه علت بیماری سلطان بوده است و حاجب بی‌درنگ به‌یاد پیرمرد افتاد. ازشنیدن این خبر، محمود بی‌اندازه اندوهگین شد، پیرمرد را به‌گنج خود فرستاد و به او اجازه داد که هر گوهر گرانبهایی که می‌خواهد، برگزیند. پیرمرد تبری تیز برگزید تا با آن، درخت بدبختی‌آور آلو را براندازد.

فصل هژدهم (ورق ۱۰۰ الف) — فصل هفتم در مذمت حسد — شامل حکایتی است که برای مقابسهٔ پروهشی حکایتها شایان توجه است[۱۵] (فصل نوزده، ورق ۱۰۰ ب):

درویشی هر بامداد نزد سلطان می‌رفت و او را راهنمایی می‌کرد و درعوض، پاداش می‌گرفت. همسایه‌اش براو رشک برد و بر آن شد که سرانجام او را نابود کند. روز دیگر درویش را به‌خانه دعوت کرد و سپس نزد سلطان رفت و گفت درویشی که دوست تواست برتو تهمت روا می‌دارد. سلطان را راهنمایی کرد که روز بعد درویش را برای گفتگویی محرمانه فرا خواند و پیش‌بینی کرد که درویش هنگام گفتگو از شرم روی از سلطان باز خواهد گردانید. روز دیگر، مرد نیرنگ‌باز، درویش را به‌خانه‌اش دعوت کرد و خوراکی سیردار به‌او داد. مهمان برای رعایت احترام و ادب آن طعام خورد و سپس هنگام گفتگویی که پس ازخوردن طعام باشاه داشت، واقعاً می کوشید چهره از شاه بگرداند تا این که با بوی ناخوش سیر، شامهٔ شاه را نیازارد. شاه نامه‌یی سربسته و ممهور به درویش سپرد تا برای غلامی که در بیرون شهر می‌زیست ببرد. در نامه فرمان داده شده بود که آورندهٔ نامه را بکشند. درویش پس از بیرون رفتن از دربار با همسایهٔ حسود خود روبرو شد و ماجرای نامه را به‌او گفت. همسایه با خود اندیشید که این‌نامه باید هدیه‌یی دیگر باشد، با زاری و تمنا نامه را از درویش گرفت ونزد

۱۵. عطار این حکایت را از واعظی که در بالای منبر وعظ می‌کرده، شنیده است:
شنیدم یک حکایت روح‌پرور   که می‌گفت واعظی بالای منبر

غلام برد و در دم کشته شد.

عطار در پایان دوباره خیاط را یاد می کند:

حسد هرگز مبر خیاط برکس نصیب خود برد از رزق هرکس

فصل بیستم (ورق ۱۰۸ الف)— فصل هشتم در مذمت بخل — شامل تمثیل زیر است (فصل بیست ویکم، ورق ۱۰۸ الف):

جوانی ثروتمند که در روزگار عیسی می‌زیست بر زن جوانی که تصادفاً در راه دیده بود، عاشق شد واو را به‌زنی گرفت. زن، یک دست‌نداشت و از جوان شرم می کرد. پروردگار ندبهٔ او شنید و دستش را به‌او باز داد.[۱۶] روزی هنگامی که جوان و زنش به‌خانه بازگشته بودند، صدای درویشی به‌گوششان رسید. زن دو پاره نان برداشت که به‌درویش دهد، اما شوهرش نگذاشت. زن چنین پنداشت که شوهرش بخیل است و گریان شد. اما شوهر گفت: «این کم است، کاسه‌یی پر از طعام او را ده.» زن به‌درویش نگریست و دید که این نخستین شوی اوست، که از لئامت به‌گدایی افتاده است. پس زن ماجرای خود بر شوهر بازگفت. شوهر او مردی بوده است بسیار بخیل و لئیم. روزی هنگامی که شوهر درخانه نبود، زن مرغی را به‌گدا داده بود که انگشتری گرانبها در شکمش پنهان کرده بود. شوهر پس از بازگشت خشمگین شد، زنش را طلاق داد و از شهر بیرون کرد و یک دستش را نیز برید.[۱۷] در این هنگام، جوان گریان شد و گفت آن گدا همین جوان بوده و انگشتر برای او ثروت آورده است.

فصل ۲۲ (ورق ۱۶۰ الف) — فصل نهم دربیان حرص — شامل حکایتی است که آن را نیز عطار از پیر خود (فصل ۲۳، ورق ۱۶۱ ب) شنیده است:

۱۶. احتمالاً این شفای معجزآسا را باید به‌گونه‌یی به‌عیسی وابسته دانست که طبق روایات اسلامی پزشکی کامل بوده‌است. در غیراینصورت، اشاره به‌نام او که درآغازآمده‌است، توجیه نمی‌شود. ظاهراً این زن و شوهر باید نزد عیسی رفته و سپس به‌خانه بازگشته باشند. عطار، شرح مأخذ خودرا به‌اجمال‌آورده وبدین‌سان تا اندازه‌یی ارتباط منطقی حکایت برهم خورده است. شاید هم، این گناه نساخ باشد؟

۱۷. به‌گناه دزدی.

بازرگانی کیسه‌ای دینار زر، سربه‌مهر به یک قاضی به‌امانت سپرده بود و پس از گذشت ده سال خواست تا نقدینه را باز ستاند. مهر کیسه دست‌نخورده بود، ولی درون آن به‌جای زر، مس بود. پادشاهی که بازرگان فریب‌خورده به‌او شکایت برده بود به‌وی گفت: ترا گواهی نیست و در ظاهر حق با قاضی است. اما پادشاه به بازرگان وعده داد که راه چاره‌یی برای این کار خواهد یافت. پادشاه بالش حریر گرانبهایی داشت. گوشهٔ بالش را درید و عزم شکار شد. فراش از مشاهده پارگی بالش سراسیمه شد. از پی استاد رفوگری رفت و پارگی را چنان رفو کرد که حتی یک بخیهٔ آن دیده نمی‌شد.[18] شه فرمان داد تا این رفوگر را فرا خوانند و معلوم ساخت که همین رفوگر به‌دستور قاضی کیسه را رفو کرده است. قاضی به کیفر رسید و بازرگان زر باز یافت.[19]

فصل بیست و چهارم (ورق ۱۶۵ الف) — فصل دهم درمذمت کبر — درنکوهش خودستایی است که به‌هفت مقولهٔ زیر تقسیم می‌شود:

۱. خودستایی دانشمندان (فصل بیست و پنجم، ورق ۱۶۶ ب). این خود-ستایی در داستان زیبایی تجسم یافته است که آن را از آغاز تا پایان همچون نمونهٔ سبک می‌آوریم:

حکایت

شنیدستم دو دانشمند بودند
که خود را سخت دایم می‌ستودند
زعجب و کبر گشته سخت گمراه
شدندی گهگهی در مجلس شاه

۱۸. این ابیات شایان توجه‌است:

به پاسخ گفت من این کار دانم — ترا زین غم همین دم وا رهانم
ولی یك تنگه زر سرخ باید — اگر خواهی که این کارت برآید

سکهٔ زر در اینجا تنگه نامیده شده است و نگارنده درآثار سایر مؤلفان آن زمان این واژه را ندیده است.

۱۹. این حکایت نیز در روایات گوناگونی دیده می‌شود.

شهی فرخنده بد صاحب کیاست
در ایشان عجب میدید و فراست

بخلوت هر یکی را امتحان کرد
تجرب اعتقاد این و آن کرد

ازین پرسید شه کان مرد چه مردیست
وزو پرسید کین عالم چه مردیست[۲۰]

بپاسخ گفت شاها او حماریست
پلید ژاژخای هرزه کاریست

بگفت این بیسر وگاویست پرخوار
هنرهایش همه ریشست و دستار

چو سلطان نقد هر یک بر محک زد
عیار هر دو بس دون آمد و بد

بخود گفتا نباید داشت حرمت
مر اینها را همی باید مذمت

دگر روز آمدند در مجلس شاه
چنان در عجب ماندند سخت گمراه

امیران و وزیران جمله حاضر
شده سلطان ازینها هرزه خاطر

کشیدند آن زمان سیلان سلطان
ز نعمتها برنج و مرغ بریان

باورجی چنان گفت آنگهی[۲۱] شاه
بیاور یک طبق پر از جو و کاه

بیار از پنبه‌دانه یک سبد هم
بنه در پیش ایشان همدرین دم

۲۰. این بیت‌آسیب دیده و وزن آن در مصرع اول ناقص است و هجای کشیده مرد مورد توجه قرار نگرفته‌است.

۲۱. در نسخهٔ خطی ـ آن که.

چنان کش شاه فرمود آنچنان کرد
ز کبر و عجب شان خوار جهان کرد
بر هر یک برنج و مرغ بریان
نهاده بود ایشان مانده حیران
ازان هر دو یکی چون یار بگریست
بشه گفتا بفرما کین سبب چیست
چه کردیم و چه گفتیم و چه حالست
که اندر خوردمان این گوشمالست
بگفتا شاه قول عالمانرا
بباید کرد در دهر عاقلانرا
تو گفتی گاو پر خوارست این مرد
ترا او همچنین نسبت بخر کرد
نباید گاو را جز پنبه دانه
خران را جو دهند اهل زمانه
بدانستند آنکه جرم خود را
سزا نیکی نباشد هیچ بد را
اگر خواهی نگردی درجهان خوار
مکن خواری بمردم هیچ زنهار

۲. زهد فروشی، دومین پایه برای کبر است (فصل ۲۷، ورق ۱۶۷ ب). شرح این پایه در حکایت زیر می‌آید (فصل ۲۸، ورق ۱۶۸):

عیسی و مریم نزد زاهدی رفتند. چنین شد که در همان زمان مردی گناهکار نیز آمده بوده و می‌خواست گناهانش را در آن جمع باز خرد. اما زاهد نخواست که گناهان آن مرد پاك شود و او را با خشونت راند. گناهکار که تحقیر شده بود غمگینانه خانه را ترك گفت و با ندبه از پروردگار طلب بخشش کرد و گناهانش بخشیده شد. اما زاهد برای کبر به کیفر رسید.

بیت زیر که ظاهراً از روحیهٔ ملامتیه ناشی شده، نمایانگر ویژگی این نکته است:

عصا و مهره چند و کهنه‌پوشی   نباشد زهد خود را چند فروشی

۳. سومین دلیل کبر — ثروت است (فصل ۲۹، ورق ۱۶۸ ب). عطار شرح دوبرادر (فصل ۳۰، ورق ۱۶۹ الف) را به‌نام یهودا و ابوقطروس می‌آورد:

یکی از آنها تنگدست و دریوزه و دیگری غنی و مرفه بود و بر ثروت خود می‌بالید. اما، یهودا از سرنوشت خرسند بود و تأسفی نداشت. خانهٔ ابوقطروس دستخوش آتش شد و سوخت و او از این کیفر در شگفت شد و درس عبرت گرفت.

۴. چهارمین زمینهٔ کبر — بالیدن به اصل ونصب است و عطار آن را بخوبی باز می‌نماید (ورق ۱۶۹ ب):

یکی لافد که جد من فلان بود   امیر و خواجه یا صدر زمان بود
یکی گوید مرا شاید که لافم   که از نسل بنی عبدالمنافم

در اینجا حکایتی از پیامبر (فصل ۳۲، ورق ۱۶۹ ب) می‌آید:

روزی ابوذر، بلال را که حبشی و سیاه‌زاد بود دشنام داد و پیامبر بر او خرده‌گرفت و گفت میان سفید و سیاه هیچ تفاوتی نیست. ابوذر سپس از بلال تمنا کرد که پای بر سر وی گذارد.

۵. پنجمین دلیل کبر (فصل ۳٤، ورق ۱۷۰ الف) نیرو و استقامت است. در اینجا عطار توضیحی نمی‌دهد.

۶. ششمین دلیل کبر (فصل ۳٤، ورق ۱۷۰ ب)— زیبایی است و عطار توضیح می‌دهد که زیبایی گذر است و پایدار نیست:

زلیخا به یوسف گفته بود: «من تاکنون چنین زیبارخی ندیده‌ام!»، یوسف پاسخ داده بود: «شاید درست باشد، اما پس از مرگ، چه رخساری خواهم داشت؟»

۷. سرانجام، هفتمین دلیل کبر، بالیدن بر خویشاوندان و فرزندان است و عطار در اینجا نیز توضیحی نمی‌دهد.

*

این بررسی فشرده نشان می‌دهد که چه اهمیتی باید برای خیاطنامه برشمریم. خیاط‌نامه یک اثر فلسفی نیست و اندرزهای اخلاقی آن اندکی فراتر از اندرزهای معمولی

است. از اینجا روشن می‌گردد خیاط که عطار اثر خود را به‌نام او کرده، درویش نبوده است زیرا عطار در غیر اینصورت باید مطالب بالاتری مطرح می‌کرد.

اهمیت اصلی این اثر کوچک در داستانهایی است که به‌آن در آمده و موضوع خشک آن را بسی عبرت‌آموز و سرگرم کننده ساخته است. من در نوشته‌یی دیگر، به‌اهمیت این حکایات و داستانهای کوچک اشاره کرده‌ام[۲۲] و نیازی به‌تکرار مجدد نیست و چنان می‌نماید که این حکایات، محیط ادبی دنیای صوفیه را به‌ما نشان می‌دهند. تردیدی نیست که این داستانها و حکایتها هیچکدام منسوب به ادبیات بزرگ نیستند ولی در بین قشرهای پایینی مردم گسترش داشته‌اند. شاعر آنها را از همه‌جا گردآوری کرده — از استادان و آموزگاران خود و از واعظان ساده و جز آنها گرفته است. در برخی از داستانها ازمطالب بسیار باستانی و کهن بهره‌گیری شده که به‌معنی درست واژه مطالبی هستند بین‌المللی و تقریباً در داستانهای همهٔ مردم جهان دیده می‌شوند. اهمیت این مطالب تنها برای ایرانشناسی نیست، بلکه برای پژوهش در مقایسهٔ داستانها دارای اهمیتی است شگرف. همین مطلب است که نگارنده را به‌چاپ این بررسی کوتاه مضمون اثر عطار که می‌تواند مورد توجه‌محافل وسیعتری قرارگیرد، برانگیخته است. تا زمان گروهبندی و به‌ترتیب در آوردن همهٔ افسانه‌ها و داستانهای فارسی، هنوز راه دور و درازی در پیش است، اما البته این دلیلی نمی‌شود بر این که عموماً چنان که می‌گویند ما لایدرك کله لایترك کله از چنین پژوهشی دست بشوییم؛ بدیهی است که نیروی یک پژوهشگر برای این‌مطالب فراوان، بسنده نیست؛ اما همکوشی حتی در نخستین مرحله نیز نتایج پراهمیتی خواهد داشت.

چند سخن نیز باید دربارهٔ شکل منظومه‌بگوییم. خاورشناسان از روی‌شاهکار عطار، منطق‌الطیر، با هنر سخنوری او به‌اندازهٔ کافی آشنا هستند. در اینجا نیز همین هنر بخوبی جلوه‌گر می‌شود. شاعر در شکل فشرده‌یی داستانهای سرگرم کنندهٔ خود را می‌آورد و نیازی به‌شرح گسترده ندارد. جریان با چند خط روشن می‌گردد و مهمترین مطلب — کارآیی حکایت است. سبک آن بسیار ساده و دارای ویژگی داستانهای

۲۲. نسخهٔ پرارزش منظومهٔ فریدالدین عطار در کتابخانهٔ همگانی دولتی لنینگراد، ۱۹۲۸ میلادی (در این کتاب، پیشین ـ ه. ت.)

مردمی است. شاعر از به‌کار بردن شیوه‌های هنری که شاعران درباری آن را آزموده‌اند، دوری می‌ورزد، به‌چند استعاره و کنایه بسنده می‌کند و در پاره‌یی جاها تجنیس به کار می‌برد و هنرنمایی او در شیوه‌های ادبی به‌همین‌جا پایان می‌گیرد.

اما، می‌دانیم که تواضع و خاکساری عطار به هیچ‌روی دلیل نداشتن استعداد نیست. منطق‌الطیر هنرنمایی گستردهٔ عطار را نشان می‌دهد. او در آنجا می‌کوشد از هر امکانی بهره جوید و شرحی جامع می‌آورد که پر از استعارات پوشیده است و انگیزهٔ تعبیرهای دوگانه و سه‌گانه. ظاهراً شاعر انگیزهٔ ویژه‌یی داشته است که هنرنمایی‌اش را در خیاط‌نامه به کار نبرد.

به‌عقیدهٔ نگارنده، اشتباه نخواهد بود که بپنداریم شاعر در هر اثر خود محافل معینی از خوانندگان را طرف خطاب قرار می‌دهد. منطق‌الطیر تقریباً همهٔ تزهای اساسی تعلیمات تصوف را در شکلی نمادی بسط می‌دهد. شاگرد تازه‌کاری که با نظریات پیچیدهٔ فناء و بقاء بعدالفناء آشنایی ندارد، نمی‌تواند اندیشهٔ اصلی‌اثر را درك کند و بی‌اختیار ناچار است به‌تفسیر رجوع کند. از اینجا می‌توان چنین نتیجه گرفت که عطار در منطق‌الطیر خوانندگان باتجربه و آگاهتر را در نظر داشته که توانایی ارزیابی زیبایی و شیوهٔ این اثر را دارا باشند. اما در خیاط‌نامه برعکس با سادگی بسیار زیادی روبرو هستیم وچنان‌که در بالا خاطرنشان کردیم این یك اثر عبرت‌آموز بسیار ابتدایی است برای مردم عوام و از این‌رو ظرافت و ریزه‌کاری فنی در اینجا موردی نداشته زیرا در این صورت روشنی خود را از دست می‌داده و برای یك خوانندهٔ میانه‌حال مفهوم نمی‌شده است. سادگی شیوه با سادگی مضمون بخوبی همخوانی دارد و بدین‌سان شاعر توانسته است شکلی به راستی هماهنگ به‌اثر خود بدهد. گمان نمی‌کنم که در اینجا توضیحی برای تجسم این نکات بجا باشد. لازم می‌آمد که چنین نمونه‌هایی‌از آثار فراوانی گرفته شود و تألیفاتی مورد استفاده قرار گیرد که خاورشناسان تاکنون توجه چندانی به‌آنها نداشته‌اند.

نزدیک‌ترین وظیفه آن است که فهرست آثار عطار سامان یابد و آن فهرست شالودهٔ پژوهشهای بعدی باشد. هدف از این نوشتهٔ کوتاه آن است که نگاه خاورشناسان به‌این‌آثار بسیار کوچك عطار که تقریباً نادیده مانده است گردانده شود و از راه بازنمودن اجمالی مضمون آنها، این آثار در دسترس محافل وسیعتری قرار گیرند.

داستان شیخ و دختر پادشاه

رضاقلیخان در ریاض‌العارفین (ص ۱۲۹) داستان زیر را درباره انگیزهٔ روی آوردن باباکوهی شیرازی شاعر نامدار ایران به جهان نگری صوفیه، آورده است:

گویند سبب هدایت وی آن بوده که به‌دختر پادشاه زمان خود عاشق شد و چون به‌هیچوجه وصال منظور به‌جهت وی متصور و ممکن نبود از روی مصلحت درکوه خارج شهر به‌عبادت و صلاح مشغول شد. اهالی شهرازحالت وطاعت او خبر یافتند و به‌تواتر وصیت زهد اوگوشزد سلطان شد. سلطان به‌صومعهٔ او رفته و اعتقادی به او به‌هم رسانید. او را به‌مصاهرت خود تکلیف نمود. چون چاشنی عبادت و ایمان در مذاق آن‌جناب شیرین آمده و تقلیدش[1] به‌تحقیق[2] بدل شده بود، از قبول ابا نمود وقرب معشوق حقیقی‌را بروصل مجازی[3] اختیار نمود. بناءعلیه پایهٔ معرفت و عبادت آن جناب به مدارج اقصی و معارج اعلی رسید وجذبهٔ محبت آن عاشق صادق محبوب صوری[4] خود را به جانب‌خود کشید. گویند که هردو در آن کوه به‌عبادت مشغول بودند تا در سنهٔ ٤٠٤ رحلت نمودند. لهذا به‌بابای کوهی مشهوراست.

با آن که مطالب مربوط به زندگینامهٔ باباکوهی که تا روزگار ما رسیده بسیار اندک است، اما باید سیر زندگی او را درخطوطی کلی، روشن‌شده پنداشت.[5]

۱. تقلید ـ پیروی از سرمشق دیگران و شخصی دیگر بدون معرفتی از خود.
۲. تحقیق ـ معرفت حقیقت از طریق الهام.
۳. مجازی ـ عشق دنیایی در نظراست که ازدیدگاه صوفیه واقعیتی ندارد و در نقطهٔ مقابل حقیقت یعنی عشق واقعی به‌پروردگار است.
۴. صوری ـ در همان معنی مجازی است.
۵. زندگینامهٔ کوتاه او را بنگرید: دو غزل باباکوهی شیرازی (دراین‌کتاب، پیشین ـ ه. ت).

اما در آثار هیچیک از مؤلفانی که از بابا کوهی یاد کرده‌اند، کوچکترین اشاره‌یی نیز به‌داستانی که رضاقلیخان آورده، نیست. از اینجا روشن‌است که رضاقلیخان این داستان را از مأخذی گرفته است که نگارنده را بر آن دسترسی‌نیست. لحن کلی داستان جای تردیدی نمی‌گذارد که زمینه‌یی تاریخی برای آن نباید باشد. روایت در عباراتی است کلی، نام اشخاص نیامده‌است و اشاره به «پادشاه آن روزگار» نشان می‌دهد که مؤلف حتی نکوشیده است بابا کوهی را با یک فرمانروایی که وجودی تاریخی داشته باشد، مربوط سازد. ابهام و تاریکی موضوع را می‌توان پیش‌از همه، همچون تلاشی برای یافتن دلیل گوشه‌گیری بابا کوهی در کوهها، توضیح داد. در اینصورت، همهٔ افسانه در زیر شالودهٔ روانکاوانه‌یی جای می‌گرفت که برای قشرهای وسیع مردم قابل‌توضیح نیست. چنین افسانه‌یی می‌توانست به آسانی درگرداگرد مزار این زاهد گوشه‌گیر پرداخته شود که دربارهٔ او تنها این مطلب روشن‌بود که مردی است مقدس و اطلاعاتی دیگر دربارهٔ او نیست. تک افتادن مزار در کوهها، دور از زیستگاه مردمان، تلاشی برای ساختن هاله‌یی رمانتیک درگرداو پدید آورد وبدین‌سان زمینه برای پیدایش افسانه‌های دارای جنبهٔ محلی پیدا شد. اما با همهٔ اینها، بسیار مشکل است که بپنداریم رضاقلیخان برای اثرخود افسانه‌یی را به‌کار برده باشد که از یکی‌از باشندگان شیراز شنیده است. روشن است که دانشمندان پسین‌شرق به‌ادبیات توده (فولکلور) با بی‌اعتنایی می‌نگریستند. دانشمند ایرانی در سدهٔ نوزدهم میلادی گردآوری روایات را از زبان مردم مادون شأن خود می‌دانسته است. رضاقلیخان ازمنابع کتبی بسیار زیادی بهره برده، که همهٔ آنها در دسترس دانشمندان اروپایی نیستند و تعیین دقیق سرچشمهٔ این و یا آن مطلبی که او در آثار پرارزش خود آورده است، برای ما همواره امکان ندارد. با این همه، تردیدی نیست بر این‌که هر آنچه از مؤلفان آن دوران است، تنها ازمنابع خطی سرچشمه‌گرفته و ریشهٔ آن در روایات شفاهی نیست.

موضوع اصلی افسانهٔ مربوط به‌بابا کوهی، خود بخود، برای زندگینامهٔ صوفیه غیرعادی نیست. ترکیب «درویش — دختر پادشاه» ظاهراً مدتهاست که افکار زندگینامه‌نویسان را مسخر و آنها را وادار کرده است که افسانه‌هایی تخیلی‌از این دست بنویسند. برای مثال در این‌مورد به افسانهٔ رایج در آسیای میانه دربارهٔ ادهم دیوانه، پدر صوفی پرآوازه، ابراهیم‌ابن‌ادهم اشاره می کنم که تا امروز

نیز در ترکستان شهرتی بسیار دارد.[۶] داستان ازدواج شیخ ادهم ابن خضرویه (متوفی به سال ۲۴۰ هجری ۸۵۴ ـ ۵۵ میلادی) نیز که در اثر عطار آمده، از همین مقوله است.[۷] با این همه نمی‌توان یکی از این افسانه‌ها را سرمشقی کامل برای افسانهٔ باباکوهی دانست. تنها قهرمانان اصلی یعنی «درویش و دختر پادشاه» هستند که باهم شباهت دارند و آهنگها و لحنها در هر مورد، متفاوت هستند و طرح موضوع درسمت و جهتی دیگر است.

اما سرانجام سرمشق کامل این افسانه به‌شکل کتبی در ادبیات فارسی، در اثری یافت‌گردید که دیری است نگاه مرا به خود دوخته است. این داستان (البته بدون اشاره به نام کوهی) در منظومهٔ فخرالدین عراقی (متوفی به‌سال ۶۲۸ هجری/۳۱ — ۱۲۳۰ میلادی) عشاق نامه دیده می‌شود که یگانه نسخهٔ خطی معلوم آن، در موزهٔ بریتانیاست.[۸] (متنی که در زیرچاپ می‌شود از این کتاب تهیه شده است.)

این ترانه‌یی آتشین و پرجوش وخروش است دربارهٔ عشق که به ده فصل تقسیم شده و شامل افسانه‌های خود ویژه و درخورنگرشی است. نگارش آن با اوج ویژهٔ عراقی است[۹] و شرح پرهیجان گاهی بر آرایش هنری تأثیر می‌گذارد. اما، منظومه‌یی است بسیار ظریف و شایستهٔ نگرشی جدی که تاکنون از آن بی‌بهره بوده است.[۱۰] داستانی که اکنون مورد توجه نگارنده است در فصل هشتم است

۶. از نوشته‌های تازه دربارهٔ این موضوع به‌رمان ازبکی اشاره می‌کنم که با گشاده‌دستی با غزل آراسته شده و زیرعنوان قصهٔ ابراهیم بن‌ادهم درسال ۱۹۱۲ میلادی درتاشکنت‌چاپ شده‌است. به‌تاجیکی نیزآن را شاعری به‌نام عبداللطیف بلخی به‌نظم کشیده‌است (بنگرید: مقالهٔ ی. برتلس عبداللطیف بلخی، شاعر تاجیك در سدهٔ نوزدهم میلادی، گزارشهای آکادمی علوم روسیه، ۱۹۲۵ میلادی، ص ۲۷. کهنترین نگارش آن را بنگرید:
Ibrahim b. Adham (EI, II). (در این کتاب، پیشین ـ ه. ت.)

۷. تذکرة الاولیاء، چاپ نیکلسن، ج ۱، ص ۲۸۸، سطر ۱۵.

۸. شرح آن را بنگرید: Rieu, *Catalogue*, No 594 a

۹. ارزیابی منظومهٔ او را بنگرید: *Les manuscrits*, p. 213 که درآنجا دو نمونه از غزل او آمده‌است. نمونه‌های دیگر اثر او در اثر براون است:
Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, p. 127 sq.

۱۰. تحلیل مفصلتر آن، از وظایف این نوشته نیست.

که متن آن را می‌آورم:[۱۱]

حکایت

بود صاحب‌دلی بدانش و هوش — در نواحی فارس تره‌فروش
ورق ۱۶۵ الف از قضای خدا و صنع آله — میکذشت او براه خود ناکاه
پیش قصری رسید و در نکرید — صورت دختر اتابک دید
صورتی خوب دید حیران شد — دل مجموع او پریشان شد
قرب سالی زعشق می‌نالید — که رخ خوب دوست باز ندید
دایم از کریه دیدهٔ خون داشت — چشمها چشمهاء جیجون داشت
بجز اوصاف او نخواند و نکفت — دایم ازحسرتی نخورد و نخفت
با سک کوی دوست میکردید — سک کویش بآدمی بکزید
تا بدو خادمی پیام آورد — کین کذشت ازحکایت‌آن آورد[a]
سر خود کیرو کوش کن سخنی — چون توئی راکجا رسد چومنی
کر تو سودای عاشقی داری — شاید از قصر شاه بکذاری
لیک اکر صادقی درین معنی — راه بر کیر و بکذر از دعوی
تو کجائی و ما کجا هیهات — در بیابان وآرزوی فرات
بفلان کوه رو مقامی ساز — کنج کیر و مکوی باکس راز
ورق ۱۶۶ الف طاعت کرد کارعادت کن — مانع خویش را عبادت کن
روزکاری بدین صفت میباش — خود شود طاعت نهانی فاش
در تو مردم ارادت افزایند — بتبرک بخدمتت آیند
هیچ چیزی زکس قبول مکن — نیز با هیچ کس مکوی سخن
چون شوی در میان خلق علم — باتابک رسد حدیث توهم
چون اتابک ترا مرید شود — اندهت را فرح پدید شود
چونکه عاشق پیام دوست شنید — امر او را بجان و دل بکزید
شد بکوهی که او اشارت کرد — چار دیوارکی عمارت کرد

۱۱. چون تا به‌حال هیچ قطعه‌یی از این منظومه چاپ نشده، گذشته از اهمیت ویژهٔ این داستان برای این نوشته، ممکن‌است همچون سبک عراقی نیز مورد توجه باشد.

a. sic ــ قافیه

واندر آنجا چنانک دختر کفت — از عبادت نیارمید و نخفت

غزل

عاشقی ترک خواب وخورکرده — جای خود را ز کریه‌تر کرده
حسرت حسن دوست جانش را — از تن خویش بی‌خبرکرده
دایم اندر نماز و روزه بعشق — درس عشاق را زبر کرده
پیش تیر ارادت معشوق — جکر خویش را سپرکرده
ورق کارش از دست خود بدر رفته — بارش ازکوی خود بدرکرده
۱۶۶ ب در ره‌کوی دوست بی‌سر وپای — دل و جان داده پا زسرکرده
همت عالیش عراقی را — سفر راه را با خطر کرده

مثنوی

عاشق بیقرار از سر درد — بریا مدتی چو طاعت کرد
از ریا در ربود اخلاصش — برد سوی عبادت خاصش
بوی تحقیق از آن مجاز شنود — دری از عاشقی برو بکشود
دائما مشتغل بذکر خدای — نه بشه راه داد و نه بکدای
نشنید ازکسی‌نه باکس کفت — در عبادت بآشکار و نهفت
هم رعیت مرید و هم شاهش — هم ازان ساکنان درکاهش
شبی‌آن مه چو جمله‌خلق بخفت — زد درو شیخ در جوابش کفت
کفت معشوق تست کفت آری — کر توآنی من آن نیم باری
زد بسی در ولیک سود نداشت — نکشود و برخودش نکذاشت
شاه خوبان چو دید آن حالت — متاثر شد اندران حالت[a]
در دل خود زعشق مهری دید — بازکردید وباز می‌نکرید
ورق چونکه درقصر خویش منزل کرد — با هزاران هزار انده و درد
۱۶۷ الف سینه پرسوز ازو ودل بریان — جان بدریا غریق وتن بکران

a. sic ـ قافیه

کشت بیمارچون نخورد ونخفت … دایما با خود این سخن می کفت
طالبم را نکرکـه شد مطلوب … یا محب مرا که شد محبوب
ای پدرسوی مـن طبیب مجوی … روز بیمـار خویش دست بشوی
کـو نـداند دوا عـنـای مـرا … چاره مردن بـود شفـای مـرا
درد دل را دوا مجو ز طبیب … بـه نکردد مکـر بهبـوی حبیب
چونکه درد من‌ازطبیب افزود … هیـچ دارو مـرا نـدارد سـود
نیست در دل ز زهر غم آن درد … که بتریاک دفع شـاید کـرد
چو من ایـن درد را دوا دانم … لیک از شرم کفت نتـوانم
چون بیکبار کـی بـرفت ازکار … بـه اتابک رسیـد این کفتـار
کفت اتابک که محرم او کیست … که بپرسد ازو بخفیه که کیست
سر عنقاست یـا دماغ نهنك … زیر دریاست [یا] بهفت اورنك
چون بپرسید محرمش بنهفت … راز خود را چنانکه بود بکفت
عشق بـقـلی و چـارەسازی او … پس‌غم خویش و بی‌نیازی او
وانکه آن شب‌برفت ووا کردید … کرچه بـی‌التفاتی از وی دید
بتنی خسته و دلی پر غم … همـه تقریـرکـرد بـا محـرم ورق ۱۶۷ ب
چونکه محرم ازو شنید این‌راز … کفت در خدمت اتـابک بـاز
کفت اتابک چو این‌سخن بشنید … بـاید ایـن درد را دوا طلبید
بـا بزرکان عهد شد بـر شیخ … بتضرع بخواست از در شیخ
تا کشاید بـدو طـریق وصول … کنـد از راه خـادمیش قبـول
زین نمط پیش او بسی راندند … قصهٔ زاریش فـرو خـوانـدنـد
رقـتـی در مـیـانـه شـد پـیـدا … برضـا کـفـت آن جمـاعت را
ایـن بـنـا بـر مراد مـن منهید … لـیکن او را مـراد او بـدهید
پس اتابک کرفت او را دست … پـیـر عقـد نـکـاح دختر بست
پیش دختـر ازان خبر بردند … هـم دران ساعتش بیـاوردند
یار محبـوب پس محب‌مرید … چـونکـه برآستان شیـخ رسیـد
زد سرانکشت بر درش در حال … باردادش کفون که بود حلال
عفت عشـق و صدق یـارنکر … حسن تـدبیر و ختـم کـار نکـر
نیست‌دل را بهیچ نوع از دوست … آن صفا کز معاملات نکـوست

ورق چونکه بنیاد را بر اصل نهاد بر دل خود در مراد کشاد
۱۶۸ الف عشق او را چه خانه‌روشن کرد خاندانش جهان مزین کرد

شرحی که رضاقلیخان آورده است چیزی نیست جز خلاصهٔ همین افسانه باحذف پاره‌یی از جزئیات آن. اما گمان نمی کنم که همین منظومه، مأخذ رضا قلیخان بوده باشد. اگر او از این منظومه بهره گرفته بود، به هیچ روی خودداری شیخ را از راه دادن دختر پادشاه به کلبهٔ خود، که لحظه‌یی است مهم، حذف نمی کرد. احتمالاً او از مأخذی دیگر سودجسته است که سر چشمهٔ هردوی اینها است و ما برآن آگاهی نداریم. دشوار نیست که بگوییم چراکوهی، همان شیخ صاحب دل تره فروش معرفی‌شده است. عراقی‌جای رخداد داستان خود را در فارس برگزیده و شیخ را واداشته است که کلبهٔ خود را درکوههای نزدیک شهر بسازد. هنگامی که سخن از فارس وشهرآن می‌رود، بی‌اختیار شیراز به‌یاد می‌آید وسیمای پیر مرد نیزکه زاهدی است تنها درکوههای نزدیک آن نمی‌تواند اندیشه را به‌سوی باباکوهی که مزار اوظاهراً همواره شهرتی فراوان داشته و از زمانی بس قدیم زیارتگاه بوده است، نبرد.

بدین‌سان ما در اینجا می‌توانیم رویدادی را ببینیم که ویژهٔ تاریخ تصوف است. ادبیات سیرمشایخ برای ساختن موضوعهای خود با عشق بسیار از برابر نهادهای نمایان بهره می‌جوید. شیخ — راهزن و شیخ — خوشگذران[۱۲] از ویژگیهای همهٔ این دایرهٔ ادبی ضد و نقیض‌هاست. نباید این ویژگی را تنها با میل رسیدن به‌نتیجه از راه تضادها توضیح داد. علت آن، در کیفیت اصلی همهٔ ادبیات تصوف نهفته است. همهٔ تعلیمات صوفیه درلحن ترکیب تصنعی اضداد افراطی با ذات مطلق، ساخته شده است. تقریباً هر رسالهٔ صوفیه (دوران طرح تعلیمات یعنی از پایان سدهٔ دوازدهم میلادی/ سدهٔ ششم هجری) با مقابل هم قراردادن دومقولهٔ هستی یعنی عدم و دجود که اولی، مطلقاً غیر واقعی است و دومی واقعیتی است مطلق، آغاز می‌گردد. ضمناً اولی، هنگام گذار به مرحلهٔ فیمابین — ممکن — دارای تجلی حس بیرونی قابل درك می‌گردد و دومی از لحاظ حسی قابل درك نیست. روند تکامل شعر صوفیه، در لابلای این دو مقوله از سیماها که نماد هستند، جای

۱۲. بنگرید: زندگینامهٔ فضیل ابن‌عیاض (دراین کتاب، پیشین ـ ه. ت).

دارد و بدین‌گونه یک سلسله اضداد پدید می‌آید که در شعر عاشقانه به‌کار می‌رود. وظیفهٔ اصلی شاعر همانا نشان دادن این نکته است که اضداد تنها در هستی‌جسمانی وجود دارد و در مراحل بالاتر ناپدید می‌گردد. از همینجاست که برای انتقال همین ویژگیها به‌افسانه، که در تصوف تقریباً بطور کامل جای تاریخ واقعی تکامل تعلیمات را تنگ کرده است، گامی برداشته می‌شود. ساخت منطقی این‌آیین و خود ترکیب آن انگیزهٔ پیدایش یک سلسله افسانه‌های ویژه‌گردید که می‌بایست به هدفهای تفسیر استعاری مواد اصلی خدمت کنند. این افسانه‌ها درگرد شخصیتهای معین تاریخی فشرده شدند و متمرکز گردیدند و جای زندگینامهٔ واقعی آنهارا تنگ کردند.

افسانه‌یی که در بالا آوردیم دارای همهٔ ویژگیهای خاص سنتهای ادبی صوفیه است. هریک از اجزای ترکیبی آن را (در پرتو سادگی ساخت این مضمون، شماره این اجزا نسبتاً کم است) می‌توان در صدها داستان مشابه یافت. این‌افسانه‌ها معمولاً در شکلی بسیار تجریدی و بیرون از زمان ومکان تشریح می‌گردند. جای رویداد برای شاعر تصوف اهمیتی ندارد، زیرا او با توضیح‌دادن افسانه به‌هیچ‌روی در اندیشهٔ هیچ‌گونه واقعیتی نیست و تنها می‌کوشد با آوردن مثال وضع تجریدی را مجسم سازد. برای عراقی جای رویداد کوچکترین اهمیتی نداشته‌است. همین داستان می‌توانسته است با همین موفقیت، جایی در نزدیکی نیشاپور و یا در هندوستان دور دست داشته باشد. از این‌رو، من گرایش دارم که بپنداریم در همان مأخذی که شاعر روایت را از آن‌گرفته و به‌نوبهٔ خود سپس تغییر کرده و تره‌فروش فارسی را به‌شیخ ابن‌باکویه مبدل ساخته است، اشاره به‌فارس بوده است.

تشخیص این دو افسانه از یکسو نشان می‌دهد که این موضوع در سدهٔ هفتم هجری طرح شده بوده و بدین‌سان پندار ما در این مورد که رضاقلیخان بیشتر از مطالب کتبی بهره برده است، تأیید می‌شود. و از سوی دیگر این به ما امکان می‌دهد که درنمونهٔ بسیار صریحی، ساخت زندگینامه صوفیه را که در اینجا متبلور می‌شود و در برابر چشمان ما شکل می‌گیرد، دنبال کنیم و ببینیم.

«تراش نامه»، منظومهٔ عبرت آموز درویشان جلالی

در فهرست نسخه های خطی فلوگل،[1] شرح یک مجموعهٔ خطی آمده است که در آن گذشته از هر مطلبی یک مثنوی نه چندان بزرگ نیز هست زیر عنوان **تراش‌نامه**. فلوگل این مثنوی را از جلال‌الدین رومی شاعر نامی ایران می‌داند و احتمالاً این اندیشهٔ او بر آخرین بیت منظومه استوار است که چنین است:

گفتهٔ موزون مولانا جلال   از برای این بود ای اهل حال.

نسخهٔ خطی این مثنوی درموزهٔ‌آسیایی هست(B 1810)، Nov. 29, ورق ۳۷ الف—۳۸ الف) وضمناً در این نسخه نیز، نساخ که از درویشان فرقهٔ مولویه است، چنان که از عنوان بر می‌آید آن را به‌جلال‌الدین رومی منسوب می‌دارد: **تراش‌نامهٔ حضرت مولانا قدس‌الله سره‌العزیز**. این منظومهٔ کوچک با این بیت آغاز می‌گردد:

هان وهان ای طالب فقر و ادب   گرطلب گاری بیا از خود طلب[2]

و تفسیری استعاری بر مراسم گوناگون صوفیه می‌دهد. پس از توضیح **خرقه و دضو**، مطلب به‌همان موضوع اصلی می‌گذرد که نام منظومه از آنجاست و تفسیری دربارهٔ تراشیدن مو است (بیتهای ۳۸ — ۴۹). بیتهایی را که در زیر می‌آوریم بیشتر نمایشگر این موضوع هستند.

در بیان فقر ارباب طریق
یک سخن بشنو تو از من ای رفیق
تا بدانند اهل معنی را یقین
پیشوایان ره ارباب دین
گفته اندر باب هر معنی سخن
سالکان دین، مردان کهن

1. Flügel, *Handschriften*, Bd I, 526; No 529²

۲. در فهرست فلوگل همان و همان که مغایر وزن است.

از تراش و وصله و اسباب او
از صفات و معنی و آیات او
چون بدانند صورت اهل تراش
چارضرب است نیست پنهان هست فاش
اولش ریش و بروت آنگاه سر
بعد از آن ابرو بود ای پر هنر
هر یکی را معنیء فرمودهاند
رهروان ما تقدم بودهاند
ضرب ریش اول بود ای مقتدا
یعنی مهر دنیوی کردن رها
پس سبل انداختن دانی که چیست
ما و من از خویش بیرون کردنی‌است
پس تراش سرایا اهل صفا
پیش مردان بودن است چون خاك پا
معنی ابرو، حجاب انداختن
دل ز غیر مهر حق پرداختن
معنی این چار باشد این چهار
بشنو از من این سخن را یاد دار

سپس دستور مربوط به‌بستن هفت در(بخل، کبر و جز اینها) و چهار روی‌گردانی می‌آید و در بیت هفتاد و ششم که در بالا آوردیم، منظومه به‌پایان‌می‌رسد. میان بخشهای جداگانهٔ آن تقریباً پیوند درونی نیست و پیوستگی آن تنها جنبهٔ بیرونی دارد و بخشها را ممکن بود در هر ترتیبی جای داد.[۳]

کافی‌است یک نگاه سطحی به‌این منظومه بکنیم تا مطمئن شویم که‌جلال‌الدین رومی نمی‌توانسته است مؤلف آن باشد. چنان که از قطعهٔ شعری بالا دیده می‌شود، این شعر از لحاظ فنی بسیار سست است و نسبت‌دادن چنین شعری به‌جلال‌الدین رومی ناممکن. اما، بجز نظریات ظاهری، مضمون آن را نیز نمی‌توان به‌فرقهٔ

۳. ظاهراً همین کار شده است و در فهرست فلوگل، گذشته از این، ۲۲ بیت نیز زیادتر است.

مولویه منسوب کرد. رسم تراشیدن ریش و بروت (سبیل – م.) و ابرو که در اینجا در بارهٔ آن سخن می‌رود، در میان درویشان فرقهٔ مولویه و نیز در میان درویشان دیگر فرقه‌ها در آسیای جنوب غربی، هیچگاه گسترش نداشته است و ما بر جریان عکس آن آگاهیم. یعنی درویشان ایران و آسیای صغیر، برعکس سایر مسلمانان موی خود را رها و بلند می‌کرده‌اند. بدین‌سان هرگونه ارتباط این منظومه با مولویه برهم می‌خورد.

آخرین بیت منظومه که در آن نام جلال آمده است، برای تشخیص پیدایش آن، دارای اهمیتی است قاطع. این جلال کسی نیست جز سیدجلال‌الدین مشهور بخاری و بنیادگذار فرقهٔ جلالی، که در جهان اسلام گسترش وسیعی داشته است. در میان مطالب متعلق به‌جاوید یاد و. آ. ژوکوفسکی که در موزهٔ آسیایی نگاهداری می‌شود، دفتری نیز هست (III, 372[1] nova) که شامل فهرست رسالهٔ این فرقه است. این رساله‌گونه‌یی تعلیماتی است که در آن هر چه را که درویش فرقهٔ جلالی باید بداند به‌شکل پرسش و پاسخ آمده است. تترگاهی با یک قطعه‌شعر که از نگاه من بسیار سست وضعیف است، بریده می‌شود. پس از چند قطعهٔ مربوط به‌مسائل گوناگون، در ورق ۳ ا فصل اثبات تراش و خراش را می‌بینیم که مضمونش چنین است:

اگر ترا پرسند که موی تراش چند موی از سر و ابرو و ریش گرفتن است و چندچیز به‌جای او کاشتن است، جواب بگو سه موی: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه. اگر ترا پرسند سه موی چرا کم و زیادنمی‌گیرند، جواب بگو سه موی سه خاصیت دارد که آن را بردارند و به‌جای او تخم سعادت شریعت بنشانند و به‌آب معرفت بپرورند، چنان‌که در زمین عبودیت و باران رحمت پروردگار بپرورند. مراد از سه موی‌پیشانی این است: اول بخل، دویم جهل، سیم کبر و کینه بردارند، به‌جایش تخم سعادت شریعت بنشانند، چنانچه اول موی بخل را بردارند نماز و روزه و علم و حلم و ادب به‌جای آوردن است. دویم موی جهل را بر دارند و به‌جایش تخم ایمان طریقت بنشانند، چنانچه اعمال باطن‌است یعنی عبادت پروردگار به‌جای آوردن است. سیم موی کبر و کینه بر دارند، به جایش تخم احسان حقیقت بپاشند، باید که به‌کمال رسد و معرفت حاصل کند. به‌جز راستی و خیرخواهی و حق‌پرستی در قلب او

چیز دیگر نباشد و حق سبحانه و تعالی‌را مقصود و معبود خود را بداند.
در وقت موی‌گرفتن این آیه را بخواند:

«لقد صدق‌الله رسوله الرویـا بـالحق لتدخلن المسجدالحرام ان‌شاءالله آمنین محلقین رؤسکـم و مقصرین لاتخافـون فعلم مالم تعلمو الجعل من‌دون ذلک فتحاً قریباً.»[4]

سپس عنوان اثبات چهار ضرب و پس از آن همان قطعهٔ مثنوی می‌آید که در بالا آن را آورده‌ایم. پیدایش این قطعه در رسالهٔ فرقهٔ جلالی بی‌درنگ هرگونه تردیدی را در این مورد که جلالی که نام‌او در بیت آخر شعر آمده همان سیدجلال‌الدین بخاری است، از میان می‌برد. در ادبیات غربی در بارهٔ او مطلبی نیست و من سودمند می‌دانم که در اینجا شرح کوتاهی در بارهٔ زندگی او بیاورم.

به‌نوشتهٔ قاضی نصرالله مؤلف مجالس‌المؤمنین، سادات بخاری از عراق به بخارا آمدند.[5] اما زندگی در بخارا موافق طبع آنها نشد و یکی‌از سادات به‌نام‌جلال‌الدین مشهور به سرخ (متولد در حدود سال ۵۹۵ هجری/ ۹۹ــ۱۱۹۸ میلادی) که لقب شیر شاه داشت[6] تصمیم‌گرفت به دارالحرب یعنی به‌هند نقل مکان کند. در مولتان، شیخ مشهور بهاءالدین ذکریا (متوفی در ۱۷ صفر ۶۶۶/۷/اکتبر ۱۲۶۷) اورا نزد خود پذیرفت واز مریدان شیخ‌گردید، به‌دستور او به اُچ[7] رفت و تا روز مرگش که در ۱۹ جمادی الاول ۶۹۰/ ۲۰ ماه مه ۱۲۹۱ اتفاق افتاد[8] درهمانجا می‌زیست. در تذکرهٔ مشهور اخبارالاخیار زندگینامهٔ او اندکی دیگر است وگفته می‌شود که او از بخارا به‌بکر آمد و درآنجا دخترسید بدرالدین بکری را به‌زنی‌گرفت، اما بدخواهان او را وادار به کوچیدن به اُچ کردند و در آنجا مرید بهاءالدین شد.[9]

سید جلال سه پسر داشت: احمدکبیر، بهاءالدین، و محمد. احمد کبیر دو پسر داشت: جلال‌الدین حسین و صدرالدین که سپس لقب راجوقتال گرفت و شیخ مشهوری شد. جلال در سال ۷۰۷ هجری/۸ــ۱۳۰۷ میلادی زاده شد و زیر رهبری پدرش با تصوف آشنایی یافت. هنگامی که هفت‌ساله بود، پدرش اورا نزد

۴. قرآن، سورهٔ ۴۸، آیهٔ ۲۷.　　۵. مجالس‌المؤمنین، ورق ۳۰ ب.
۶. خزینةالاصفیاء، ج۲، ص ۳۵.
7. *Imperial Gazetteer*, p. 82.
۸. سیرالعارفین، ص ۱۵۵.　　۹. اخبار الاخیار، ص ۲۰.

شیخ جمال خندان رو (یا خندی) برد و او آیندهٔ درخشانی برایش پیش‌بینی کرد.[۱۰] او نخستین خرقهٔ (فرقهٔ سهروردی) را از دست شیخ رکن‌الدین ابوالفتح قریشی (متوفی در سال ۷۳۵ هجری /۳۵ — ۱۳۳۴ میلادی) گرفت،[۱۱] اما به‌آن قناعت نکرد و برآن شد تا همهٔ مشایخ نامی آن روزگار را ببیند. برای نیل به‌این مقصود ناچار شد به‌سفرهای بی‌پایانی برود و برای همین نیز به‌او لقب جهانگشت دادند. او با بیش از سیصد شیخ دیدار کرد، سش بار مراسم حج به‌جای آورد و دیر زمانی در مکه، مدینه، بیت‌المقدس، بغداد و دیگر شهرها زندگی کرد. مؤلف سیرالعارفین در این شهرها در حجره‌های او که زیستگاه مجاوران بوده رفته وآنها را ترمیم و تزیین کرده است. میان جلال و عبدالله الیافعی مورخ مشهور صوفیه (۱۲۹۸ —۱۳۶۷ میلادی) دوستی‌افتاده بود و درآن باره با احساسات تأثرآمیزی در خزانهٔ جلالی سخن می‌رود. هنگامی که در مکه بود، خبر یافت که به‌دهلی شیخی آمده است که فروغش رهبران پیشین طریقت را بیرنگ کرده است و او نصیرالدین چراغ دهلی(متوفی به‌سال ۷۵۷ هجری/ ۱۳۵۶ میلادی) است. جلال بی‌درنگ نزد او شتافت و علاوه بر خرقهٔ سهروردی، خرقهٔ فرقهٔ چشتیه را نیز از او گرفت.[۱۲] در هندوستان بزودی شهرتی بزرگ یافت و ملقب به مخدوم جهانیان گردید. در زمان سلطان محمد دوم ابن‌تولوق (۱۳۲۵ —۱۳۵۱ میلادی) به افتخار بزرگی دست می‌یابد و شیخ‌الاسلام می‌شود و در رأس خانقاه محمدی جای می‌گیرد.

اما جانشین محمد، فیروز شاه سوم (۱۳۵۱ — ۱۳۸۸ میلادی) از جلال خوشش نیامد و ظاهراً او را از همهٔ مقامات رسمی برکنار کرد. شاید در همین زمان بود که جلال دوباره به اُچ بازگشت و فرقهٔ جلالی را در آنجا بنیاد نهاد که تا امروز نیز برجای است. یکی از درویشان این فرقه زندگینامهٔ او را درکتابی زیر عنوان کتاب قطبی نوشت وگذشته از این، اطلاعات مربوط به او در رسالهٔ مظهرجلالی نیز گردآوری شده است.

۱۰. این نکته را همهٔ زندگینامه‌نویسان آورده‌اند، اما از لحاظ زمانی امکان ندارد، زیرا شیخ‌جمال درسال ۶۷۶ هجری /۷۸-۱۲۷۷ از جهان رفته بود. بنگرید: خزینة الاصفیاء، جلد۲، ص ۲۶؛ وفیات‌الاخیار، ص ۳۱.

۱۱. بنگرید: وفیات الاخیار، ص۳۲. ۱۲. سفینة‌الاولیاء، ص ۱۱۶.

فرشته می‌نویسد[۱۳] که او مرید نمی‌پذیرفت و اگر کسی می‌خواست شاگرد او شود، با او عهد برادری می‌بست و خودش‌را شایستهٔ استادی کسی‌نمی‌شمرد.او در سال ۷۸۵ هجری ۸٤—۱۳۸۳ میلادی در اُچ از جهان رفت و در همانجا نیز به خاک سپرده شد.[۱٤] تاریخ نویسان شرقی بنیادگذاری این فرقه را به نیای او منسوب می‌دارند،[۱۵] اما درواقع این فرقه را جلال — نواده، بنیاد کرده است.[۱٦] زین‌العابدین شیروانی در بستان‌السیاحت، شرح مفصلی دربارهٔ آداب و رسوم درویشان جلالی آورده و خبر می‌دهد که آنها به آواره‌گردی می‌پردازند، مار و کژدم و سایر جانداران زهردار می‌خورند، سالی یکبار اعانه‌گرد می‌آورند، نماز نمی‌خوانند و از مراقبه و محاسبه نیز بیخبرند. مشایخ آنها در استعمال بنگ وسایرمواد سکرآور زیاده‌روی می کنند، نماز نمی‌خوانند و به‌جای آن هر بامداد بربام می‌شوند و روی به قبله نام نخستین مشایخ این فرقه (چهل تن) را ذکر می کنند و این‌نماز آنهاست. در دایرةالمعارف اسلام خاطرنشان شده است که آنها دستبندی از شیشه بردست و بندی‌پشمین‌برگردن دارند وریش‌وسبیل و ابروان را می‌تراشند[۱۷] و این‌مطلب بطور قطع اثبات می کند که این مثنوی در میان‌آنها پرداخته شده است. گمان نمی‌رود بتوان تأیید کرد که مؤلف این مثنوی حتماً جلال بخاری است، شایدهم آن را یکی از پیروان او نوشته باشد، اما تردیدی نیست که این مثنوی از آثار این فرقهٔ بسیار جالب است که شایستهٔ توجهی جدی است.

۱۳. تاریخ فرشته، ج۲، ص ۷۸۹.

۱۴. درمنابع دیگر تاریخ سال ۷۸۲ و۷۸۸ هجری نیز آمده است. ریو (Rieu, *Catalogue*) در یک‌جا سال ۷۸۵ و در جایی دیگر سال ۷۸۴ را آورده‌است.

۱۵. بنگرید: طرایق الحقایق، ج۲، ص۱۳۹.

۱۶. گذشته از منابعی که به‌آنها اشاره کردیم در منابع زیر نیز می‌توان اطلاعاتی دربارهٔ اویافت:

1) *Beale*, pp. 130, 256; 2) Rieu, *Catalogue*, pp. 85a, 354 b, 412, 1053 a, 1079; 3) EI, p. 1046; 4) *Blochmann and Jarret*, vol. II, p. 218 sq; ۵) بستان السیاحت، ص ۱۲۲؛ ۶) تذکرةاولیاء هند، ج۳، ص ۱۴۶، ۱۵۳.

17. *Census of India*, p. 195

شرحی از عبدالرحمن جامی بر رباعیات منسوب به او

در میان نسخه‌های خطی کتابخانهٔ همگانی که ب. درن شرح آنها را آورده است، نسخهٔ بسیار خوبی از کلیات جامی نیز هست.[1] در این نسخهٔ خطی نه‌تنها همهٔ آثار شعری جامی بلکه آثار نثر او نیز چون بهارستان و نفحات الانس و همچنین رسالات کوچک او دربارهٔ شعر و قافیه و چیستان و جز اینها در یکجا گردآوری شده‌اند، که کاری است غیر معمول.

یک رساله نیز دربارهٔ تصوف زیر عنوان شرح رباعیات در میان آنهاست که تا آنجا که می‌دانم تا کنون کسی توجهی جدی به‌آن نکرده است.

در ادبیات اروپا اشارات زیر را به این رساله دیده‌ام:

۱) فهرست چ. ریو. این رساله در آنجا نامیده شده است:

A Commentary by Jami on his Sufi Ruba'is

و استناد آن به (فهرستهای) و. پرچ و ب. درن است.[2]

۲) چاپ یوسف و زلیخای جامی به وسیلهٔ و. روزنتسوایگ[3] که در پیشگفتار آن، در فهرست آثار جامی در شمارهٔ ۱۱ چنین آمده است:

Ein Commentar zu Seinen Ruba'is

۳) فهرست بودلیان[4] نسخهٔ خطی کهنه (سال ۹٤۱ هجری) زیر عنوان رساله در شرح رباعیات که خود فرموده‌اند و نیز یک نسخهٔ خطی دیگر از همان مجموعه.[5]

۴) فهرست اشپرنگر،[6] شرح رباعیات. و سرانجام، ۵) فهرست پرچ.[7]

1. Dorn, *Catalogue*, No CDXXII <Dorn 422>
2. Rieu, *Catalogue*, vol. II, p. 827a, 854a.
3. Rosenzweig, *Joseph und Suleicha.*
4. Sachau and Ethé, *Bodleiana*, No 894,15.

۵. همانجا، شماره ۱۲۹۸.

6. Sprenger, *Catalogue*, p. 487. 7. *Pertsch*, Berlin, No 237.

ظاهراً و. پرچ در منسوب داشتن این رباعیات به جامی در تزلزل بود و در شرح آن نوشته است:

در آغاز این نسخهٔ خطی کوچک، رساله‌یی بی‌آن که نامی از مؤلف آن برده شود، جای داده شده که در آن چند رباعی وبرخی توضیحات آمده است و گفته می‌شود در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش در مراتب شهود. شرح از جامی است.

اما در رساله پس از ستایش خدا و پیامبر چنین می‌خوانیم:

امابعدنموده میشود که پیش‌از انشاء این‌نامهٔ نامی و افشای این‌صحیفهٔ گرامی رباعی چند در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین‌آن‌علی‌سبیل‌الکشف و العرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام گرفته بود و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان را بواسطهٔ رعایت قافیه میدان عبارت تنگ شد و ره‌نورد بیان را بجهت محافظت بر وزن‌پای اشارت لنک مخذرات معانیء آن بی‌نقاب اجمالی جمال نمی‌نمود و مستورات حقائق آن بی‌حجاب اشکالی چهره نمی‌گشود لاجرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمهٔ چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می‌گردد و مسطور امیدم بمکارم اخلاق مطالعه کنندگان منصف انکه چون این ضعیف بعجز معترف است‌و بقصور متصف اگر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح‌آن کوشند و بذیل‌عفو و اغماض بپوشند و از صورت عیب‌جوئی هر چیز را بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند والله ولی التوفیق و منه‌الهدایة الی سوآء الطریق.

با نتیجه‌گیری از این سر سخن چنان می‌نماید که امکان منسوب داشتن این رباعیات بر کسی دیگر جز جامی، از ریشه از میان می‌رود. با آن که در هیچ جا مستقیماً گفته نشده‌است که او خودش‌سرایندهٔ آنهاست، اما عبارت پیش‌ازانشای این نامهٔ نامی ... رباعی چند... اتمام‌گرفته بود، امکان گمان تعلق این رباعیات را به دیگری از میان می‌برد. جز این، اشاره به آنها شگفت‌آور می‌نمود، روشن است که نگارش شرح بر شعر، تنها پس از سرودن شعر امکان دارد نه‌پیش از آن.

سپس جامی از نارسایی شعر پوزش می‌خواهد و عبارات تندی به کار می‌برد. اگر این شعرها از دیگری می‌بود و نگارنده شرح آنها را شایستهٔ تفسیر می‌دانست، مقررات فرمانبرداری تصوف، به‌او اجازه نمی‌داد که برسلف خود چنین سخت خرده گیرد. او می‌توانست بگوید که پیچیدگی موضوع پاره‌یی ناروشنی در مفهوم عبارت پدید آورده است و یا چیزی مانند آن، اما به‌هیچ روی به‌دشواریهای فنی اشاره نمی کرد. ولی اشاره به‌نارساییهای خود ــ شیوهٔ مرسوم ملامت در تصوف است که بر آیه‌یی از قرآن پایه‌دارد (سورهٔ ۵ آیهٔ ۵۹).[۸]

سپس در نسخهٔ بودلیان در عنوان تأکید می‌شود که نساخ نیز همین درک را داشته است.

از روی داوری محتوای شرح چ. ریو هم روشن می‌گردد که اندیشهٔ او نیز بدین‌گونه بوده است و البته هیچ دلیل نیز بر اثبات آن نمی‌آورد. اگر ما بر خود رباعیات بنگریم، نکته‌های زیر را خواهیم دید:

۱) این رباعیات در سه دیوان جامی دیده نمی‌شوند که شگفت‌آور نیز نیست، زیرا آنها باشرح خود مجموعه‌یی یگانه می‌سازند و بدین‌سان از ردهٔ شعر بیرون می‌روند و نمی‌توانند در دیوان باشند.

۲) از نظر زبانی، دارای ویژگیهایی نیستند که دستاویزی برای منسوب داشتن آنها تنها به جامی باشد؛ آنها با زبانی نغز و بدون کشش و کاهش واما پر از واژه‌های تازی سروده شده‌اند که دلیل آن نیز از سویی ــ موضوع و از سویی دیگر ضرورت محتوا در زیر تأثیر شکل بوده است. این کار چنان انجام پذیرفته است که اثر دست چنان استاد بزرگ‌سخن و خبرهٔ فلسفهٔ عرفانی دیده می‌شود و دانش کافی برای این هر دو بسنده بوده است.

همهٔ اینها نگارنده را وا می‌دارد که به رغم پاره‌یی سستی زمینه، احتیاط و. پرچ را رد کند و همگام با چ. ریو رباعیات را از جامی بداند.

*

۸. مقابله شود با: جلابی

بررسی تصوف هنوز دور از تکاملی است که خواستار آنیم. ادبیاتی که پیرامون بررسی تصوف تا امروز نگاشته شده اندک و چاپ متون بسیار ناچیز است.

از سویی دیگر شمارهٔ آثار خطی وابسته به‌تصوف را کرانی نیست: تقریباً در همهٔ سخن‌پردازیهای پارسی به‌گونه‌یی اشاراتی به‌آن هست و تقریباً هر اثر شعری را می‌توان به جهان نگری آن رسانید.

با این گفته چنین می‌نماید که همهٔ ادبیات تصوف را می‌توان به‌دوگروه بخش کرد:

۱- تصوف عملی طریقة به‌معنای باریک واژه: آن بخش آن که بیش از همه آوازه دارد، و ۲- فلسفه و تئوری تصوف (آنچه که در زیر اصطلاحات معرفة و حقیقة است)؛ این سوی آن هنوز به‌شکل ماده‌یی است که روی آن کاری نشده است.

باید گفت که افادهٔ بیکرانی ادبیات تصوف به‌دوران آغازین آن مربوط است: بیشتر آثار صوفیه بسط، قبض، حال، مقام، منزل و جز اینها یعنی اصطلاحاتی را شرح می‌دهند که در بارهٔ حالات گوناگون سالک هنگام طی طریقت از هستی انفرادی تا رسیدن به‌عالیترین من الهی و وصل به‌پروردگار و یا فنا است.

تألیفاتی همچون کشف المحجوب جلابی و رسالات القشیری از استاد امام ابوالقاسم القشیری، با اهمیت بزرگ خود، بر جهات فلسفی روشنی نمی‌اندازند.

گروه دوم گسترشی کمتر دارد و در میان تألیفات این‌گروه به‌ویژه به این آثار باید اشاره کنیم: الفتوحات المکیه از ابن‌العربی و نیز فصوص الحکم او که بارها در مشرق با شرحهای گوناگون چاپ شده است و از لحاظ اندازه و نداشتن سیستم برای استفاده بسیار نامناسب‌اند؛ و پس‌از آن باید از شرح لاهیجی بر گلشن‌راز شبستری و تا اندازه‌یی نیز از لوایح جامی در ترجمهٔ ا. وینفلد نام ببریم.[9]

رسالهٔ مورد بحث جامی نیز که تنها در پایان آن به جهات عملی اشاره می‌شود و درهمین‌گروه است و ضمناً این نکات آن به‌طرزی غیرعادی است: یعنی به شکل سخنان مشایخ و یا پیران نیامده بلکه‌به شکل چنان اندرز عملی است که در مواعظ مرشد به‌مرید می‌تواند باشد.

این اثر با تفسیر عربی جامی بر فصوص الحکم که در سال ۱۳۰۴

9. *Whinfield and Kazvini,* Lawa'ih.

هجری متن آن در قاهره به‌چاپ رسیده است وابستگی دارد، از فصوص الحکم چند بار در آن یادشده است و در طرح و جاگیری مطالب نیز تأثیر آن محسوس است.

شالودهٔ آن را چهل وچهار رباعی می‌سازد و شرح یا این که بر رباعیهای جداگانه است و یا بر دو ـ سه رباعی در یکجا. نگارنده (برتلس ــ م.) در شرح خود این ترتیب را به کار می‌برد در آغاز رباعی را می‌آورد، سپس محتوای کوتاه و شرح آن را. برای مهمترین مطالب، شرح اصلی نیز در زیرنویس می‌آید.

۱

واجب که وجود بخش نو[10] وکهن است
تصویر وجود بخشیش قول کُن است
گویم سخنی[11] نغز[12] که مغز سخن است
هستی است که هم هست وهم هست[13] کُن است

۲

هر بی سر و پا را نرسد دست به‌تو
خوش آن که زخود برست و پیوست به تو
هستیء تو هستیء که جز ذات تونیست
یا نیست به ذات خود ولی هست به‌تو

در این رباعیها یگانگی بین هستی و ذات پروردگار [14] مشخص می‌گردد و جامی سه شکل هستی (موجودات) را می‌بیند. در شکل نخست، ذات از هستی تفاوت دارد و از عاملی دیگرگرفته می‌شود. چنین است همهٔ آنچه که شاید ـ ممکنات،[15] یعنی هر آنچه که هست و می‌تواند هم نباشد. در شکل دوم ذات از هستی تفاوت دارد اما هر چند که مشخص کردن آن ضروری بوده است،

۱۰. در Pertsch: نور. ۱۱. سخن.
۱۲. که از قلم افتاده و گفته شده است *nicht in Ordnurg*. ۱۳. هستی.
۱۴. اشارت است به اتحاد وجود واجب تعالی و تقدس باحقیقتش.
۱۵. موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد و مستفاذ از غیر.

عملاً مشخص نمی‌شود. طبق تعالیم اسکولاستها، پروردگار چنین است.[16] درشکل سوم — هستی از ذات جدابی‌ناپذیر است. این عالیترین شکل و در نتیجه شکل هستی خداست.[17]

سپس جامی میان‌اصطلاحات وجود و هستی که تنها دربارهٔ خداست و میان کون و حصول که دربارهٔ همهٔ آفریده‌شدگان است، تفاوت می‌گذارد.[18]

۳

هستی که به‌ذات خود هویداست چونور
ذرات مکونات ازو یافت ظهور
هر چند که از فروغ او افتد دور
در ظلمت نیستی بماند[19] مستور

۴

خورشید فلک به نور خویش است منیر
جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور اگر عقل خبیر
افزون نهدش ز مهر ومه خرده مگیر

این نمونه، تفاوت شکلهایی را که در بالا گفته آمد، روشن می‌سازد:

شکل نخست: ماه، فروغ خویش را از خورشید می‌گیرد. در اینجا سه‌عامل

۱۶. موجودی‌که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بروجهی‌که‌انفکاك وجود از وی محال باشد و اگر چه بنابرتغایر میان ذات و وجود تصور انفکاك ممکن‌است.

۱۷. موجودی که وجود او عین ذات او باشد یعنی به‌ذات خود موجود بود نه به‌آمری مغایر ذات.

۱۸. و از اینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب‌تعالی اطلاق‌کنند، مراد بدان ذاتی است که موجود است به‌نفی خود و موجِد است مرغیر خود را نه‌کون و حصول و تحقیق‌که معانی مصدریه ومفهومات اعتباریه‌اندکه آن را تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی‌الله عن‌ذلك علواً کبیراً. (مقابله شود با قرآن سورهٔ ۱۷ آیهٔ ۴۳).

۱۹. اصلاح شده از نماند.

هست: جرم ماه، فروغ خورشید، و خورشید.[۲۰]

شکل دوم: فروغ خورشید، که مشروط به حیثیت خورشید است و از آن جدایی‌ناپذیر. در این مرتبه دو عامل است: خورشید و نور.[۲۱]

شکل سوم: آنچه که از خود روشنایی دارد و روشنایی از دیگری نمی‌گیرد. این خود روشنایی است که در اینجا یگانه عامل است.[۲۲] پلوتین نیز در نُه‌گانه‌های خود همین مثال را برای نشان‌دادن گونه‌گونی شکلهای هستی آورده است.

ه

هر چیز که جز وجود در چشم شهود

در هستی خویش هست محتاج وجود

محتاج چو واجب نبود وصف وجوب

باشد به وجود خود و هوالمقصود

هر پدیده‌یی که خود به‌خود هستی نیست، برای هستی نیاز به‌پدیده‌یی دیگر دارد که او هستی است و همهٔ آنچه که برای هستی نیاز به‌آن است، ممکن است.[۲۳] بدین‌سان همهٔ آنچه که به‌هستی نیاز دارد نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، اما چون اثبات شده است که واجب‌الوجود، شکل هستی است، پس تنها واجب‌الوجود می‌تواند خودِ هستی باشد. حقیقت ـ الحق است و آن نیست که از راه حق (بحق) به‌دست می‌آید.

۲۰. نور وی مستفاد باشد ازغیر چنان‌که جرم قمر در مقابله باآفتاب روشن گردد به‌شعاع و در این مرتبه سه‌چیزباشد یکی جرم قمر، دوم شعاع که بر وی فتاده است، سیم آفتاب که مفید شعاع است.

۲۱. نور مقتضای ذات وی باشد چون آفتاب به فرض آن که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و در این مرتبه دوچیز باشد: یکی جرم آفتاب دویم نور وی.

۲۲. آن‌است که به‌ذات خود ظاهر و روشن‌باشد نه به‌نوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور، چه بر هیچ‌عاقل پوشیده نماند که نورآفتاب‌تاریک‌نیست‌بلکه به‌ذات‌خود روشن... و در این مرتبه یك چیزاست.

۲۳. هر چیزی که مغایراست مر وجود را در موجودیت فی‌نفس‌الامر محتاج باشد به‌غیرخود که وجود است وهرچه محتاج است به‌غیر خود در موجودیت ممکن است، زیرا ممکن عبارت از چیزی است که در موجودیت محتاج به غیرباشد.

سپس تفاوت میان دو مکتبی می‌آید که یگانگی هستی پروردگار را باماهیت آن تأکید می‌کنند:

مکتب نخست — فلاسفه هستند. آنها می‌گویند که پروردگار نمی‌تواند واجب‌الوجود کلی باشد زیرا که وجودکلی نمی‌تواند در دنیای ظاهر بدون تعیّن پدیدار گردد. پس باید هستی پروردگار مرکب باشد از آن مفهوم کلی و پدیدار گردیدنش که محال است، زیرا پروردگار باید در ذات خویش تجلی کند یعنی چنان که هستی وی باید در ذات او پوشیده باشد، ذاتش نیز باید در هستی او پوشیده باشد.[۲۴]

مکتب دوم — صوفیان هستندکه بر یگانگی‌هستی تأکید می‌کنند. آنها چنین می‌شمارند که در فراسوی خرد، شکل دیگری از خرد است که آن را مکاشفه می‌خوانند. آنچه از راه بازیابی و دیدار به‌دست می‌آید، مفهوم خرد نیست همان‌گونه که حواس از درک مقولات منطقی عاجزاند. این‌شکل کشف، مشخص می‌سازدکه حقیقت هستی — واجب‌الوجود — نمی‌تواند نه‌کلی باشد و نه جزیی و جز آنها و نه این که می‌توان آن را همچون مطلق معین کرد، زیرا هیچ یک از واژه‌های زبان نمی‌تواند توصیفی برآن باشد.[۲۵]

تعلیمات مربوط به کشف در همین شکل در کتاب غزالی منقذمن الضلال نیز هست.

۲۴. نشایدکه واجب‌الوجودکلی‌باشد، یعنی نشایدکه او را کلیت وعموم عارض تواند بود، زیراکه وجودکلی در خارج بی تعیّن صورت نبندد. پس لازم آید که واجب‌الوجود مرکب‌باشد ازآن امرکلی وتعین و ترکیب واجب محال است، چنان‌که مشهور است. بلکه واجب بایدکه فی‌حدذاته متعین باشد یعنی تعیّن وی عین‌ذات وی باشد چنان که وجود وی عین ذات وی است تا به‌هیچ وجه در او ترکب و تعین صورت نبندد.

۲۵. ورای طور عقل طوری‌است‌که درآن‌طور به‌طریق مکاشفه ومشاهده چیزی چندمنکشف می‌گرددکه عقل از ادراك آن عاجز است، همچنان که حواس از ادراك مقولات که مدرکات عقل‌است عاجزاند ودرآن‌طور محقق شده‌است‌که حقیقت وجودکه‌عین‌واجب‌الوجوداست نه‌کلی‌است ونه جزیی ونه‌خاص و نه‌عام، بلکه مطلق است ازهمهٔ قیود تا حدی‌که از اطلاق نیز معراست برای قیاس‌که ارباب علوم عقلیه درکلی‌طبیعی گفته‌اند و آن حقیقت درهمه اشیاء‌که موصوف‌اند به وجود تجلی وظهورکرده‌است به‌آن معنی که هیچ چیز ازآن حقیقت خالی‌نیست‌که اگر ازحقیقت وجود به‌کلی‌خالی بودی‌اصلاً به وجود موصوف نگشتی.

۶

هستی که مبرّا ز حدوث است و قدم
نه کل و نه جزوست و نه‌بسیار و نه کم
زیرا که تعیّن چه اخص و چه اعم
مسبوق بوذ بلا تعیّن فانهم

ماهیت هستی را نمی‌توان مورد بحث قرار داد. هیچ صفتی را نمی‌توان بر آن منسوب داشت. ... همهٔ صفات سبب تعین یا تجلی پدیدار می‌کردند، اما ماهیت الوهیت درفراسوی آن و در حیطهٔ لاتعین است.[۲۶]

بدین‌سان به ماهیت الوهیت می‌توان از دو سو نگریست. یک‌سو: ذات مطلق، نیستی، یکتایی و اوج - که زمینهٔ الوهیت است و دارای همهٔ ویژگیهای لازمهٔ هستی است. سوی دیگر: نسبی بودن، آزمودن تنش، متنی بودن، پایین آمدن، درک هستی از راه دریافت ... که ماهیت دنیاست و هستی آن ممکن - که از راه پایین آمدن ماهیت الوهیت به مرحلهٔ جهان ادراک و پدیدآمدن سیماهای قابل تفکر که عیان ثابته نام دارد، به‌چشم می‌خورد؛ اما این دو ماهیت ناگزیر در ماهیت سوم که دارای ویژگی آن دو ماهیت نیز هست یکجا می‌شوند. این ماهیت سوم احدیت جمع و یا انسان‌کامل است.[۲۷]

۷

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی هست ازهمه در نسبت هستی اجلی

۲۶. حقیقت وجود از حیثیت اطلاق مشارالیه محکوم‌علیه نمی‌شود به‌هیچ حکمی وشناخته نمی‌شود به‌هیچ وصفی و اضافت کرده نمی‌شود به‌وی به‌هیچ نسبتی از نسب چون‌حدوث وقدم... زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید... باشد... و مسبوق است بلاتعین. پس به هیچیک از این تعینات حضرت وجود را من حیث هولازم نباشد بلکه لزوم آن به‌حسب مراتب و مقامات مشارالیهاست.

۲۷. و چون حقیقتین متفرقین را لابد است از اصلی که ایشان در وی واحد باشند و او در ایشان متعدد زیراکه واحد اصل عدداست وعدد تفصیل واحدناچار است ازحقیقت‌ثالثه که جامع باشد بین‌الاطلاق والتقییدوالفعل والانفعال والتأثروالتأثرمطلق باشداز وجهی ومقید باشد از وجهی دیگر وفعال باشد به‌اعتباری و منفعل به‌اعتبار دیگر واین حقیقت احدیت جمع حقیقتین مذکورتین است ولها مرتبةالاولیةالکبری والاخریةالعظمی.

ماهیته اخفی من أن تظهر اینیته اظهر من أن تخفی

ترجمه: ماهیتش بیش از آن پوشیده است که پدیدار گردد و پدید شدنش بیش از آن نمایان است که پوشیده ماند.

ماهیت الوهیت در جهان پوشیده‌تر از هر پوشیده‌یی است و کسی را برآن آگاهی نیست، زیرا محدث تنها برآنچه که محدث است می‌تواند آگاه شود، اما ماهیت الوهیت بدان‌سان که در رباعی نخست آمده است، قدیم است و هیچ صفتی، نمی‌تواند توصیفی برآن باشد.

اما هستی بروردگار، همچون هستی — آشکارتر از هر آشکاری است و تنها از آشکاری بسیار، پوشیده است. اگر هستی الوهیت حتی برای یک‌آن از هستی باز می‌ایستاد، همهٔ جهان مخلوق ناپدید می‌شد و هستی او با حضورش اثبات می‌گردید. انسان به‌هرسو که بنگرد، خدا را می‌بیند.[۲۸] دراین باره باید این سخنان را درک کرد:

خفی لشدة ظهوره‌الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب‌البیان بعد العیان فهو فی‌الخسران.

ترجمه: هنگام روبرو شدن با مردی می‌گویی: «او را نمی‌شناسم»، — اما پس از دیدن کارهاو سخنانش می‌گویی: «اکنون اورا می‌شناسم».

همهٔ گیتی، هرآنچه که می‌بینی، — کارها وسخنان اوست و نمی‌توانی بگویی که او را نمی‌بینی.[۲۹]

۸

ایزد که هزار دربروج بگشودت راهی به‌کمال‌کنه خود ننمودت

۲۸. هرچه را بیند ازآن روی‌بیندکه صنع‌وی است. چون چنین‌شد درهرچه‌نگرد خدای‌تعالی رابیند. اگرخواهی درچیزی نگری‌که نه از وی‌است و نه‌به وی‌است نتوانی همه پرتو جمال حضرت اوست و همه از اوست وهمه بدوست بلکه خود همه اوست‌که هیچ‌چیز را جز وی هستی به حقیقت نیست، بلکه همهٔ هستی‌ها پرتو نورهستی اوست.

۲۹. چرا باخودنگویی خداوند سبحانه ذاتی‌است‌که هرچه دیدم وخواهم دید همه صنع اوست. پس دایم خدا را سبحانه از همه پیداترمی‌بین ومگوکه نمی‌بینم. اگرغیرآن دانی وبینی مثلت چنان باشدکه کسی درباغ گوید برگ را می‌بینم و باغ را نمی‌بینم، نه موجب ضحک باشد.

تا زحمت بیهوده به‌خود ره ندهی
در ذات خود از فکر حذر فرمودت

۹

نوری که بود جهان ازو مالامال
مشهود دل و دیده بود در همه حال
تحصیل شهود آنچه مشهود بود
در قاعدهٔ عقل محال است محال

۱۰

ای آن که دلت زهجر در نوحه گریست
تا کی خواهی چو نوع در نوحه گریست
در عین شهودی غم هجران پی چیست
چشمت[30] بگشا ببین که‌مشهود توچیست

شناخت پروردگار بر دوگونه است:

نخست شناختی که‌از تجلی نامها، صفات و تعینش جهان بیرون می‌گذرد و بر ذات می‌رسد. چنین کاری تنها بر خود پروردگار میسر است، زیرا پروردگار با پوشش بزرگی خود از جهانیان پنهان است.[31] از تلاش برای شناخت ذات پروردگار سودی نخواهد بود و خداوند در قرآن از این کار بر حذر می‌دارد و می‌گوید: و یحذرکم‌الله نفسه‌والله رؤف بالعباد (قرآن سورهٔ ۳، آیه ۳۰)، حدیث: تفکروا فی‌آلاءالله و لاتفکروا فی‌ذات‌الله نیز در همین باره است. سپس جامی سخنان ابن‌العربی را می‌آورد: التفکر فی‌ذات‌الله محال فلم یبق‌الاتفکر فی‌الکون.

گونهٔ دوم شناخت پروردگار در پدیده‌های گوناگون اوست که‌آن نیز بر دو گونه است: شناخت در مفهوم گستردهٔ واژه — انسان به‌خدا می‌رسد، اما اورا نمی‌بیند

۳۰. در نسخهٔ خطی ـ چشم.
۳۱. قسم اول ادراك اوست به‌اعتبار کنه ذات وتجرد از تعینات اسما وصفات و تلبس‌لمظاهر کائنات و این ممتنع است مرغیر حق سبحانـه را، زیرا که از این حیث به‌حجاب عزت محتجب است و برداء‌کبریا مختفی.

و به هستی اوست که می‌رسد و شناخت پیچیده— انسان در اندیشهٔ همان است که برآن دست می‌یابد و می‌پذیرد که آنچه براو دست یافته همان هستی پروردگار در پدیده‌هایش است. درگونهٔ نخست، شناخت‌نیز پوشیده است، زیرا انسان پس‌از دستیابی بر دانشی، پیش‌از همه با واقعیت هستی روبرو می‌شود وهستی‌تنها از طریق پروردگار درخور تفهیم است. چنانچه‌درک رنگ و شکل‌تنها از راه درک نورمیسراست، ولی انسان‌هنگام درک رنگ در اندیشهٔ نور نیست، اما همینکه نور ناپدید شود، آشکار می‌گردد که رنگ پدیده‌یی دیگر بوده که شرایطی دیگر درک آن را میسر کرده است.[۳۲] درگونهٔ دوم تفاوت گذاشتن میان شرایط، ممکن است؛ در این گونه، تفاوت میان مردم مؤمن و از دین‌گشتگان پدیدار می‌شود.[۳۳] سخنان ابوبکر: العجز عن درک الادراک ادراک، مربوط به آن است.

۱۱

اندیشه در اسرار الهی نرسد / درذات وصفات حق کماهی نرسد
علمی که‌تناهی‌صفت ذاتی‌اوست / در ذات مبرا زتناهی نرسد

در این رباعی علل نارسایی اندیشه در درک ذات الهی آمده است. کارکرد اندیشه و خرد محدود به شناخت ویژگیها است نه این که ذات، و شناخت از راه همنهاد و بازکاوی پدید می‌آید. مطلق‌بودن ذات الهی‌نه به همنهاد اجازت می‌دهد و نه به‌بازکاوی و از این‌رو امکان شناخت او نامیسر می‌شود.[۳۴]

۳۲. قسم دویم ادراک اوست سبحانه به‌اعتبارتعینات‌نوروتنوعات‌ظهور درمراتب‌تنزلات... و این ادراک نیز بر دوگونه است: اول ادراک بسیط وهو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع‌الذهول عن هذا الادراک و عن ان‌المدرک هوالوجود الحق سبحانه وثانی ادراک مرکب و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع‌الشعور بهذا الادراک و بان‌المدرک هوالوجود الحق سبحانه.

۳۳. محل فکر و خفا وصواب و خطا اوست و حکم‌ایمان وکفر راجع به اوست و تفاضل میان ارباب معرفت به تفاوت مراتب او.

۳۴. هویت ذات... مقتضی‌آن است که منضبط و متمیز نشود و درتحت انحصار و احاطه در نیاید وحقیقت علم احاطه است به‌معلوم و کشف اوبرسبیل تمییز از ماعدا، پس اگرحقیقت علمیه متعلق شود به‌وی لازم‌آید تحلف مقتضای ذات‌از وی یا انقلاب و تبدیل‌حقیقت علم وکلاهمامحال.

۱۲

ادراک بطون حق و یکتایی او ممکن نبود زعقل و دانایی او
آن به که زمرآت مراتب بینی تفصیل تنوعات پیدایی او

معین شده است که شناخت ذات الهی ناممکن است، اما هنگامی که ذات در مرتبهٔ ممکن نمایان می‌شود و عملاً هستی دارد، شناخت آن میسر است. یکی از این مراتب — فهم جزویات است که شماره‌ش بسیار است و دیگری فهم کلیات است که همچون جایی برای تجلی مفاهیم دیگر است. آنها را حضرات عوالم مراتب خوانند. این مراتب از مراتبی که آنها را پدید آورده‌اند، تفاوتی ندارند. چنانچه، حوزهٔ جهان محسوس شامل همهٔ پدیده‌های جزوی حس، آسمانها، ستارگان، عناصر و جز اینها است و اگر این نبود آنها هم نبودند. در نتیجه، هیچ پدیده‌یی خودبه‌خود هستی ندارد و تنها به آن اندازه‌یی پدیدار می‌گردد که تجلی اندیشه‌ها زمینهٔ مربوطهٔ آن را فراهم کرده باشد.[۳۵]

این نظریه در بخش نخست فصوص الحکم ابن‌العربی به تفصیل آمده و در آنجا ترتیب پایین آمدن جلوهٔ الوهیت در جایگاه پدیده‌ها — منزل — مشخص می‌گردد و در آنجا پدیده‌یی نمودار می‌گردد که یکسره این جای را فراگرفته است.

۱۳

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات
پنج است تنزلات او را درجات

۳۵. وبعضی از مراتب ظهور جزویات‌اند و آن را غایت ونهایت نیست و بعضی کلیات‌اند و از این کلیات بعضی همچون محلهااند مرظهور سایرحقایق کلی و جزویات و لوازم ایشان را... و ایشان را مراتب وعوالم وحضرات خوانند و مراتب وجودی نیست متمیز از وجود امور متعینهٔ مترتبه در ایشان، بلکه وجود ایشان عین وجود امور متعینه مترتبه‌است، چنان‌که مرتبهٔ حس وشهادت مثلاً مرتبه‌یی است کلی شامل مرجمیع محسوسات جزویهٔ متعینه را از افلاك وانجم... و وجود آن مرتبهٔ کلی به‌عینه وجود همین جزویات متعینه است نه آن‌که هریك از کلی و جزویات او را جداگانه وجودی باشد ممتاز از یکدیگر فتدبر.

غیب است وشهاده در وسط روح ومثال

والخامس جمعیة سلک الحضرات

در بالا، تشکل حیطه‌های ویژه و همه‌جانبه معین شده بود که مرز و حدی دارند و تعداد آنها پنج است:

حضرات خمس. نخست، حضرات غیب یا معانی که ذات الهی است و شامل نور و تجلی و همهٔ آنچه که از تناسب به‌همراه دارد.[۳۶]

دومی، که رویاروی نخستین است، مرتبهٔ شهادت یا حس نامیده می‌شود و از عرش رحمانی تا زمین گسترده شده و شامل همهٔ آن چیزی است که دربین این دو مرز هست.[۳۷]

مرتبهٔ سوم که در ترتیب تنزل در پس غیب می‌آید — ارواح است.

مرتبهٔ چهارم که در ترتیب تصاعد از پی شهاده می‌آید — عالم مثال و خیال است.

مرتبهٔ پنجم جامع همهٔ مراتب پیش از خود است که با پاره پاره کردن آنها هستی جهان را پدید می‌آورد و با یکجا کردنشان سیمای عنصری انسان را (میکروسکسم).[۳۸]

برخی از پیران صوفیه مرتبهٔ نخستین را به‌دو مرتبه بخش می‌کنند: در مرتبهٔ نخست، همهٔ پدیده‌ها تنها درخور درک پروردگارانند و هستی درخور لمس ندارند. کان الله ولم‌یکن معه‌شی. این پدیداری نخست — تعیّن اول است. در مرتبهٔ دوم، اندیشه‌ها درخرد ابدی هستند و در نتیجه هستی دارند. این پدیداری دوم تعیّن ثانی است.

۳۶. اول را حضرت و مرتبهٔ غیب و معانی گویند و آن حضرت ذات است بالتجلی والتعین الاول والثانی وما اشتملا علیه من‌الشئون والاعتبارات اولا والحقایق‌الاهیة والکونیة ثانیا.

۳۷. دویم راکه در مقابلهٔ اوست، مرتبهٔ شهادت وحس خوانند و آن از حضرت عرش‌رحمانی است تا به عالم‌خاک و آنچه درین میان است ازصوراجناس و انواع واشخاص‌عالم.

۳۸. سیم راکه تلو مرتبهٔ غیب است متانازلاً مرتبهٔ ارواح گویند وچهارم راکه تلو عالم‌حس است- متصاعداً عالم‌مثال و خیال منفصل خوانند و پنجم که جامع ایشان‌است تفصیلاً حقیقت عالم‌است و اجمالاً صورت عنصری انسانی.

۱۴

در رتبهٔ اول که صفات جبروت
از ذات جدا نبود و ملک از ملکوت
اعیان وجود را پدیدار نبود
در عین ظهور بلکه در علم ثبوت

در مرتبهٔ نخست، تعیّن اول و تعیّن ملک ازمرتبه ملکوت تفاوت ندارند، یا ارواح، ملکوت از جبروت تفاوتی ندارند و یا میان جبروت صفات با ذات تفاوتی نیست. این، یگانگی کامل و ممکن ناب است. تفاوت آنها تنها می‌تواند از لحاظ نظری باشد و در چنین صورتی این مراتب نسبت به‌پیدایش متقابل، شئونات ذاتیه یا حروف عالیات یا حروف علویه و یا حروف اصلیه نامیده می‌شوند. هنگام پدید آمدن تفاوت، بازتاب این تناسب در مرتبهٔ بعدی اعیان ثابته نام دارد.

۱۵

در عالم معنی که نباشد اشیا
از ذات خود و غیر خود آگه اصلا
هستند همه ز روی هستی یکتا
نوریت علمشان زهم کرده جدا

در این رباعی مشخص می‌گردد که پدیده‌ها درمرتبهٔ دوم، تعیّن ثانی، دارای توانایی شناخت هستی خود نیستند، واقعیت ندارند، نمی‌توانند منقسم شوند و تقسیم آنها تنها در پرتو عقل الهی است.[۳۹] این گفته با نمونهٔ دانه توضیح داده می‌شود. اگر چنین بپنداریم که در دانه شعور هست، پس دانه می‌بایست تجلی خود: ساقه، برگ، گل، وجز اینها را بشناسد و این موافق با تعیّن ثانی است. اما هنگامی که دانه درخود، آن بخشهای آینده را که هنوز پدید نیامده‌اند، اما امکان

۳۹. در مرتبهٔ دویم... اشیاء کونیه را به ذات خود و ذوات امثال خود اصلاً شعور نیست بلکه تحقق و ثبوت ایشان درین مرتبه مقتضیء اضافت وجود نیست بدیشان الحیثیتی، که ایشان متصف شوند به موجودیت و وجود به‌سبب اضافت و نسبیت بدیشان متعدد و متکثر گردد... پس تعدد و تمیز ایشان به‌اعتبار علم باشد و بس.

پدیدار شدن آنها برای او در تجلی دوم است، تعین اول خواهد بود. چنان که گذشت در مرتبهٔ نخست این نسبت، شئونات غیبیه نام دارد و در دومین مرتبه، این تشبیهات که ویژگی‌شکل هستی هستند، نزد صوفیه اعیان ثابته و نزد دانشمندان ماهیت نامیده می‌شوند.[۴۰]

۱۶

اعیان به حضیض عین نا کرده نزول حاشا که بود به جعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضهٔ نور وجود توصیف عدم به آن نباشد معقول

مشخص می‌گردد که اندیشه، آفریده شده نیست. آفرینش همانا پرشدن نیستی از هستی به‌مفهوم هستی بیرونی است. در بالا معین شد که اندیشه‌ها پدیده‌یی هستند که هستی بیرونی ندارند و در نتیجه نمی‌توان آنها را آفریده شده دانست.[۴۱]

۱۷

اعیان که مخدرات ستر قدم‌اند در ملک بقا پردگیان حرم‌اند
هستند همه مظاهر نور وجود با آن که مقیم ظلمات عدم‌اند

این رباعی نظر ابن‌العربی را که در فصل چهارم فصوص‌الحکم او زیر عنوان فص حکمة قدوسیة فی‌کلمة‌الادریسیة آمده و همانا: الاعیان ماشمت‌رائحة من‌الموجود است، بسط می‌دهد.

توضیح آن در چنین زمینه‌یی است که اندیشه‌ها نمی‌توانند تجلی بیرونی داشته باشند، زیرا ویژگی اصلی آنها درونی و پنهانی بودن آنهاست و پدیده نمی‌تواند ویژگی نهادی خود را از دست بدهد. آنچه که از آنها نمایان می‌گردد، کنش آنهاست که از راه هستی پروردگار و یا در درون آن پدیدار می‌شود، اما ماهیتشان

۴۰. واین خصوصیات مذکوره به‌اعتبار اندراج و اندراج در مرتبهٔ اولی بی‌تعدد وجودی و تمیزعلمی نمودارشئونات ذاتیه‌است و صورمعلومیت آنها در مرتبهٔ ثانیه مثال حقایق موجودات که مسمی است به‌اعیان ثابته درعرف صوفیه و به‌ماهیات نزدیک حکما.

۴۱. و شك نیست که اعیان ازآن حیثیت که صور علمیه‌اند وجود خارجی از ایشان منتفی‌است، پس لازم آید انتفاء معجولیت نیز.

همواره پوشیده است.[42]

۱۸

اعیان همه آیینه و حق جلوه‌گر است
یا نور حق آیینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید لبصر است
هر یک زین دو آیینه آن دگر است

اصطلاح اندیشه (ایده) را می‌توان دوگونه تفهیم کرد. نخست این که آنها بازتاب و یا درستتر بگوییم آینه‌یی برای هستی، اسماء و صفات الهی هستند و دیگر این که خودشان آن بازتابی هستند که در هستی پروردگار پدید می‌آید.[43]

بنابر مفهوم نخست، تنها هستی الهی است که تجلی بیرونی دارد و از راه اندیشه‌ها پدیدار می‌گردد و در پرتو کنش آنها افزایش می‌یابد. این دید بیننده‌یی است که در بینش او ماهیت الهی بر مخلوق برتری دارد.

در مفهوم دوم، در هستی، تنها پی‌آمد کنش اندیشه‌ها دیده می‌شود و هستی حق که اندیشه‌ها در آن بازتابیده‌اند در مرتبهٔ غیب بر جای می‌ماند (دید بیننده، که در آن مخلوق بر «حق» برتری دارد).

به‌عقیدهٔ جامی درک درست در میان این دو سو و در فاصله‌یی برابر با هر دو سو جای دارد.

۱۹

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشهود است
ذوالعقلی اگر شهود حق مفقود است

۴۲. اعیان ثابته نزد افاضهٔ وجود برایشان ثابت و مستقرانند بربطون خود و به‌هیچ وجه ظاهر نخواهند شد زیراکه بطون و خفا ذاتی ایشان است و ذاتیء چیز ازآن چیز جدا نمی‌شود. پس آنچه ظاهر می‌شود از این احکام و آثار این اعیان است که به‌وجود و یا در وجود حق ظاهر می‌شوند، نه‌ذات این اعیان.

۴۳. اعیان راکه حقایق موجودات است دواعتبار است. اول آن‌که اعیان مرایاء وجود حق و اسما وصفات اوست سبحانه، دویم آن‌که وجود حق مرآت آن اعیان‌است.

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق
با یکدیگر اگر ترا موجود است

در رباعی بیشین سه دید ممکن در مورد اندیشه‌ها مشخص گردید. اکنون (در این رباعی) نامهای آنها می‌آید. این اصطلاحات در واژگانی عبدالرزاق که اشپرنگر آن را چاپ کرده است[۴۴] و نیز در شرح معانی جرجانی بازکاوی شده‌اند.[۴۵]

۲۰

هستی بی شرط وحدتش نامزد است
ورزان که به‌شرط لاست نعتش احد است
مأخوذ به‌شرط شی که باشد واحد
میدان که ظهورش از ازل تا ابد است

مرتبهٔ لاتعیّن، وحدت است، اما نزدیک شدن به‌آن را روشی دوگانه ممکن است. امکان نخست: درك این یگانگی به‌مفهوم بر کنارشدن هرگونه نسبت. در چنین درکی این یگانگی احد نام دارد و نهاد پنهانی ذات و همیشگی بودنش را با آن پیوستگی است.[۴۶]

مفهوم دوم، گوناگونی بی‌پایان پیوستگی درونی است و در چنین درکی، یگانگی واحدیت نام دارد و نماد بیرونی ذات و ابدی بودنش به‌آن وابسته‌است.[۴۷]

۲۱

هستی به‌مراتب چو تنزل فرمود   هرجای ز رخ‌شان دگرپرده گشود

44. Sprenger, ‹Abdu-r-Razzaq's *dictionary*, pp. 162 - 163
45. Flügel. *Definitiones*, S. 113:
ذوالعقل هوالذی یری الخلق ظاهراً ویری الحق باطناً فیکون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصور الظاهرة الخ.
۴۶. اول اعتبار اوست به‌شرط عدم اعتبارات و سقوط آن بالکلیه و این اعتبار احدیت است و ذات به این اعتبار احد خوانند و متعلق این اعتبار بطون ذات است و ازلیت او.
۴۷. دویم اعتبار اوست به‌شرط ثبوت اعتبارات غیرمتناهیه مر اورا و این اعتبار واحدیت است و ذات را به‌این اعتبار واحد می گویند و متعلق این اعتبار ظهور ذات است و ابدیت او.

در مرتبهٔ باز پسین کانسان بود | هریک زشئون به وصف مجموع نمود

آفرینش کـه نیستی را به هستی (ایجاد) آورده است، هستی پنهانی سیمای اندیشه هست کـه هستی نفس خود بر آن افزوده شده است. تشکل هستی مطلق در سیمای آن اندیشه هایی که در آنها نمودار شده، معلول این پوسیدنی است.[۴۸]

همهٔ این تجلیات می‌توانند ممکن عام و یا خاص باشند. شکل مفرد که در آن می‌تواند هم این و هم آن باشد، احدیت جمع و یا انسان کامل است. بدین‌سان هستی الوهیت، تمام و کمال خویش در انسان کامل تجلی می کند.[۴۹]

۲۲

واحد همه در احد عدد می‌بیند | در ضمن عدد نیز احد می‌بیند

یعنی به کمال ذاتـی و اسمائی | درخود همه ودرهمه خودمی‌بیند

در این رباعی مفهوم دو تکامل الوهیت معین می‌گردد: تکامل ذاتی و تکامل اسمایی.

نخستین، همانا پدیدار شدن ذات در نفس خود است از راه نفس خود، در نفس خود بخاطر نفس خود و با حذف کامل هرگونه مفهومی دیگر.

دومی، پدیدار شدن ذات و مشاهدهٔ آن در تجلیاتی که غیر یـا سوی نام دارد.[۵۰] اگر نخستین، مشاهدهٔ پراکنده‌ها در یگانگی است، پس دومی دیدن یگانه در پراکندگی است و در نتیجه افزودگی لازم بر نخستین است.

۲۳

گر طالب شربود وگر طالب خیر | ور صاحب خانقه وگر راهب دیر

۴۸. و ثمرهٔ استتار وجود حق به‌صورت هر عین ظهور اوست سبحانه به‌حسب شانی که این عین ثابته مظهر اوست برخودش سبحانه یا برهمین‌شان یا بر مثال خودش.

۴۹. پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل درخودش از حیثیت‌شان کلی جامع به کلیة واحدیة جمعه ظاهر باشد.

۵۰. حضرت حق را سبحانه وتعالی کمالی است ذاتی وکمالی است اسمایی ومراد ازکمال ذاتی ظهور ذات است مرنفس خود را به‌نفس خود، در نفس خود و برای نفس خود بی‌اعتبار غیر و غیریت و غنای مطلق لازم کمال ذاتی است... و مراد از کمال اسمایی ظهور ذات است و شهود او در تعینات خودکه تسمیه کرده‌اند آن تعینات را به‌غیر وسوی.

از روی تعیّن همه غیراند نه‌عین وز روی حقیقت‌همه عین‌اند نه غیر

ماهیت هر چیز در پدیدار شدن آن در مرتبهٔ علم است و شکل آن در پدیدار شدنش در مرتبهٔ عین.[۵۱] از این‌رو ماهیت همه چیز یکی است و با یکدیگر تفاوتی ندارند وگونه‌گونی جهان ما از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ماهیت پس ازگذار از مرتبه‌های گوناگون پدیدار شدن در هستی، شکلهای‌گونه‌گونی برخودگرفته است، که تضاد آنها واقعی نیست. همهٔ چکامه‌های صوفیه که در آنهاگفته شده است که نیکی و بدی و دیر ترسایان و مسجد مسلمانان و جز اینها با یکدیگر تفاوتی ندارند، روشنگر همین بینش هستند.

۲۴

ای آن که به‌فهم مشکلاتی منسوب
وز معنی امکان و وجوبی محجوب
امکان صفت ظاهر علم است فحسب
مخصوص به‌ظاهر وجود است وجوب

تضاد جهات درونی و بیرونی هستی مطلق به‌دو مفهوم می‌انجامد. مقصود از درونی مرتبهٔ لاتعیّن، یا احدیت ومقصوداز بیرونی‌همهٔ مجموع جلوهٔ اندیشه‌هاست. اما تضاد دیگری نیز محتمل است که در آن تضاد اندیشه‌های تغییر نایابنده – درونی و استعداد الوهیت در شناخت و معرفت– بیرونی خواهد بود. بدین‌سان، در الوهیت در یک زمان معرفت‌کننده – یعنی ذات او و معرفت شونده یعنی – اندیشه‌های تغییر نایابنده، با یکدیگر پیوسته‌اند. تفاوت در صفات‌الوهیت ازهمینجا سرچشمه می‌گیرد.

اگر ما اکنون بگوییم که واجب ویژگی بیرونی هستی است، بیرونی در معنی دوم مفهوم خواهد بود، زیرا جهت بیرونی هستی در مفهوم دیگر، همهٔ

۵۱. حقایق اشیاء عبارت است از تعینات وجود مطلق در مرتبهٔ علم و وجودات اشیاء عبارت است از تعینات او در مرتبهٔ عین. پس حقایق اشیاء وجودات ایشان از حیثیت محض حقیقت وجود عین یکدیگر و عین وجود مطلق باشند.

جلوه‌های هستی، هم واجب و هم ممکن را در بر می‌گیرد.۵۲

۲۵

حق عالم و اعیان خلایق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
برموجب حکم تو کند با تو عمل گر تو به‌مثل معذبی ور مرحوم

۲۶

حکم قدر و قضا بود بی‌مانع بر موجب علم لایزالی واقع
تابع باشد علم ازل اعیان را اعیان همه‌سر شئون حق را تابع

[در اینجا] مفهوم قضا و قدر تقسیم شده است. نخستین ـ حکم الهی است بر همهٔ اندیشه‌های شکل هستی که سرنوشت آنها را برای ابد و بی‌نهایت معین می‌کند. دومی ـ پاره پاره شدن این حکم کلی بر احکامی دیگر است که در پرتو آنها کارکرد اندیشه‌ها در لحظهٔ معینی است موافق با استعداد آنها.۵۳

۲۷

اعیان کامد زممکن غیب پدید
وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
برموجب حکم هویبدی و یعید
در مرآتش خلع و لبس است جدید

۵۲. پس وقتی که گویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد به‌آن ظاهر وجود باشدبه‌معنی ثانی نه به‌معنی اول چه ظاهر وجود به معنی اول شامل است مرهمه تعینات وجوبیه وامکانیه را.

۵۳. قضا عبارت است از حکم‌الهی کلی براعیان موجودات به احوال جاریه و احکام طاریه برایشان من الازل‌الی‌الابد و قدر عبارت است از تفصیل این‌حکم کلی به‌آن که‌تخصیص کرده شود ایجاد اعیان به اوقات و ازمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع می‌کند در آن و تعلیق کرده‌آید هر حالی از احوال ایشان به‌زمانی معین و سبب مخصوص.

۲۸

چیزی که نمایشش به‌یک منوال است
و اندر صفت وجود بر یک حال است
در بدء نظر گر چه بقایی دارد
آن نیست بقا تجدد امثال است

هر آنچه که آفریده شده است، در هر دم به‌سرچشمهٔ خود، به‌نیستی باز-می‌گردد. از این دید، نیستی و هستی — مفاهیمی هستند غیر واقعی و نسبی.[۵۴]

توضیح آن در نمونهٔ آب روان است. این آب، شکل کاذب رودخانه را به خود می‌گیرد، اما در این شکل حتی دو دم نیز نمی‌ماند و همان آن پیشتر می‌رود. روال بقیهٔ آب نیز برهمین منوال‌است. در عین حال بیننده گمان می کند که شکل آب در رودخانه بی‌تغییر است زیرا ذوات جداگانهٔ آب به‌یکدیگر مانندی دارند.

این مسأله در اثر یکی از شایان توجه‌ترین صوفیان پسین — ملاصدرا — در رسالة فی‌سریان الوجود به‌تفصیل آمده است.

۲۹

حق وحدانی وفیض حق وحدانی — کثرت صفت قوابل امکانی
هر گونه تفاوت که مشاهد بینی — باید که ز اختلاف قابل دانی

در رباعی پیشین به‌جاری شدن نیروی خدایی هستی اشاره گردید که به یاری آن همهٔ پدیده‌ها در هر دم نابود می‌گردند و در هر دم دو باره پدید می‌آیند. اکنون گفته می‌شود که این جاری شدن (گشاده دستی یا فروغ) برای همهٔ پدیده‌ها یگانه است نه‌گوناگون، اما استعداد اندیشه‌ها برای پذیرفتن آن یکسان نیست و از این رو

۵۴. حقیقت آدمی بل هرذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته وحقیقة لاالی‌علم موجوده تعالی نسبتی است که به رابطهٔ وجودی علمی‌که صورت معلومیت او را درعلم قدیم حق تعالی بود از فیض وجود حق تعالی وجود بروی به‌حسب قابلیتش عارض و طاری می‌شود... وبعد از یافتن این هستی که او را عارض است بر موجب کل‌شی ویرجع الی‌اصله هردم او را به اصل خودش که نیستی است با لذات میل حاصل می‌شود.

پذیرفتن به‌صورتهای گوناگون است و در جهان گونه‌گونی پدیده‌ها بسیار.۵۵

آتشی که بر نفت، گوگرد و چوب خشک و تر می‌افتد، مثالی درتوضیح این گفته است. شتاب درگرفتن آتش در حالی که نیروی آتش برابر است، یکسان نیست و وابسته است به‌استعداد سوختن این مواد.

۳۰

درکون ومکان نیست‌عیان جزیک نور
ظاهر شده آن نور به‌انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید همین است و دگر وهم و غرور

[این رباعی] توضیحی‌است بربینش. فروغ یگانهٔ هستی در یکی‌ازحالتهای درونی خود که تنها الوهیت را برآن دستیابی است و پدیدار نگردیده است، پنهان است. وابسته به‌حالت این همان پدیدار شدن شکل هستی خواهد بود که پرتو-فشانی همین فروغ به‌آن زندگی داده است.۵۶

۳۱

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

۵۵. امداد حق سبحانه و تعالی وتجلیات او واصل می‌شود به اعیان موجودات در هرنفسی ودرتحقیق‌اوضح که اتم‌تجلی‌است واحد ظاهر می‌شود مراو را به‌حسب‌قوابل و مراتب و استعدادات ایشان تعینات متعدد ونعوت واسما و صفات متکثره متجدده نه آن‌که آن فی‌نفسه متعدد است یاورود اوطاری ومتجدد.

۵۶. عالم تجلی نور خدای است به چندین هزار صفت‌که تجلی‌کرده است و به‌این‌صورتها خود را ظاهر گردانیده است... هرگاه‌که وجود تجلی‌کند برخود متلبس به‌شأنی ازشئون تجلی‌علمی‌غیبی‌حقیقتی‌باشد ازحقایق موجودات و چون تجلی‌کند متلبس به‌شأنی دیگر حقیقتی‌دیگر باشد... پس این موجودات متکثرهٔ متعدده‌که مسمی است به‌عالم نباشد مگر تعینات نور وتنوعات ظهور وجودحق سبحانه‌که ظاهراً... متعدد و متکثرمی‌نماید و حقیقت برهمان وحدت حقیقی خود است.

هـر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود
خورشید در آن هم‌به‌همان رنگ نمود

[این رباعی] مثالی برای توضیح پیشین است. اندیشه‌ها با شیشه‌های رنگین سنجیده می‌شوند که برآنها پرتو خورشید هستی می‌تابد. وابسته به‌پاکیزگی و رنگ، نوری که از آنها می‌گذرد روشن‌تر و یا کم رنگ‌تر خواهد بود. نور در همهٔ موارد یکسان و تنها جلوهٔ آن‌گونه‌گون است.

۳۲

چـون بحـر نفس زنـد چه خـوانند بخار
چـون شد مترا کم آن نفس ابر شمار
بـاران شود ابر چـون کند قـطره نثار
وان بـاران سیل وسیل بـحـر آخـر کار

۳۳

بحری است کهن وجـود بس بی‌پایاب
ظـاهـر گشته بـه‌صورت مـوج و حباب
هـان تا نشود حباب یا موج حجاب
بر بحر که‌آن جمله سراب است، سراب

باز نمودن همان پیشین در مثالی دیگر: مه، ابر، باران، آبخیزی و دریا— همه، نمودهای گـوناگون عنصری یگانه یعنی آب هستند. دریـا — آغاز این زنجیر است، مه از آن برمی‌خیزد، پس از فشردگی به‌ابر بدل می‌گردد، ابر باران می‌بخشد، آب باران سیلی می‌آفریند که سرانجام به‌همان دریا می‌ریزد. همانندی با اندیشه‌ها و هستی مطلق نمایان است.

۳۴

اعیان حـروف در صور مختلفند   لیکن همه در ذات الف مؤتلفند

از روی تعین همه با هم غیراند
وز روی حقیقت همه عین الف‌اند

مثالی دیگر(که نمودار نشاندادهای رباعی ۲۹ است): اندیشه‌ها، حروف گوناگون درگونه‌گونی آوا و رسم خویش هستند و هستی الف است که بی‌آن‌که شنیده و دیده شود در هر حرف هست.

۳۵

درمذهب اهل کشف وارباب خرد
ساری است احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برون است ز حد
هم صورت و هم ماده‌اش هست احد

۳۶

تحصیل وجود هر عدد از احد است
تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض قدسش مدد است
ربط حق و خلقش اینچنین معتقد است

مثالی دیگر: واحد آغاز همهٔ اعداد است که از روی هم‌گذاشتن آن‌به‌دست می‌آیند. اعداد نیز به‌نوبهٔ خود تفصیلی از احد و نمایانگر توان‌درونی و پنهان در احد هستند.

۳۷

معشوقه یکی است لیک بنهاده به‌پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده
برقدر صقالت و صفا صورت خویش

مثالی دیگر: چهره‌یی در یک زمان در آینه‌های بیشمار باز تابیده است. هر چه‌آینه پاک‌تر، بازتاب روشن‌تر.

در اینجا بخش فلسفی ناب پایان می‌گیرد و بخشی آغاز می‌گردد که جنبهٔ عملی بیشتری دارد.

۳۸

تا کرده طلسم هستی خویش خراب — ازگنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت وسراب است سخن — سیراب نشد کسی ز دریا به‌سراب

۳۹

از ساخت دل غبار کثرت رفتن — خوشتر که به‌هرزه دُر وحدت سفتن
مغرور سخن‌مشو که توحید خدای — واحد دیدن بود نه واحد گفتن

خاطر نشان می‌گردد که همهٔ نظریات پیش‌گفته با آن که سودمند بوده‌اند بازهم‌بسنده نیستند و ضرورت دارد که دگم‌های تصوف جامه عمل بپوشند. و بهتر از همه آن است که مقررات جزمی صوفیه طبق موازین فرقهٔ نقشبندیه باشد که خود جامی نیز از همان فرقه بوده است. سپس از محمدابن‌محمدالبخاری مشهور به نقشبند (۷۲۸ــ۷۹۱ هجری/ ۱۳۲۷ ــ ۱۳۸۹ میلادی) ستایش می‌شود.[۵۷]

۴۰

در مسند فقر چون بینی شاهی — ز اسرار حقیقت به یقین آگاهی
گرنقش کنی به‌لوح دل صورت او — زان نقش بـه‌نقشبند یابی راهی

۴۱

سّر غـم عشق دردمندان دانـند
نـه خوش‌منشان وخود پسندان دانند
از نقش تـوان بـه سوی بـی‌نقش شدن
ویـن نقش غـریب نقشبندان دانـند

۵۷. بنگرید: خزینة الاصفیاء، ج ۱، ص ۵۴۸ - ۵۵۱.

سپس راهنمایی می‌شود که چگونه باید خلاء درونی که طبق موازین فرقهٔ نقشبندیه برای اندیشه و مشاهده ضروری است، انگیخته شود.

۴۲

سررشتهٔ دولت ای برادر به کف آر
وین عمر گرامی به‌خسارت مگذار
دایم همه‌جا با همه کس در همه کار
می‌دار نهفته چشم دل جانب یار

پس از آن این اشارت است که چگونه باید با بنیادگذار فرقه ارتباطی معنوی داشت و در دل نقش او را نگاه داری کرد.

۴۳

ها غیب هویت آمد ای حرف شناس
وانفاس ترا بود برآن حرف اساس
باش آگه از آن حرف در امید و هراس
حرفی گفتم شگرف اگر داری پاس

[سپس] باز نمودن معنی عرفانی واژهٔ الله از روی نوشته کتاب شیخ ابو-الجناب نجم‌الدین کبری رسالهٔ فواتح الجمال است. ها اشاره‌یی است به ماهیت پوشیده پروردگار. هرزنده و جانداری هنگام دم برآوردن و دم فروکشیدن این آوا را برزبان می‌آورد. گذشته از این، ها بنیاد واژهٔ الله است، زیرا لام و الف تنها از اجزای تعریف و معین کننده هستند و تشدید بر لام برای نیرومندتر ساختن معین-کننده است.[۵۸]

بدین‌سان باید شناخت که هردم برآوردن و دم فروکشیدن ادای واژه‌یی

۵۸. ذکری که جاری‌است بر نفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشان است، زیراکه دربرآمد و فرو رفتن نفس حرف‌ها که اشارت است به‌غیب هویت حق‌سبحانه گفته می‌شود. اگر خواهند و نخواهند وهمین‌حرفهاست که دراسم‌مبارك‌الله است و الف و لام ازبرای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه درآن تعریف.

است خدایی و بایستی با تمرین به آن مرزی رسید که هر دم برآوردن و دم فرو کشیدن کاری چون آداب نیایش گردد.

۴۴

خوش آن که دلت ز ذکر پر نور شود
در پرتو آن نفس تو مقهور شود
اندیشهٔ کثرت زبیان دور شود
ذاکر همه ذکر و ذکر مذکور شود

راهنمایی عملی داده شده است در این باره که چگونه باید ذکر کرد.

در پایان یک رباعی دیگر بی‌شرح و نیز رساله‌یی نه چندان بزرگ در این‌باره است که چگونه بایستی به‌ذکر پرداخت و این را جامی از زبان الکاشغری آموزگار معنوی‌خویش آورده است. این شیوه، همانا بر دل آوردن سخنان لااله الاالله است، نه بر زبان آوردن آن، و با نیایش «اندیشهٔ» عیسویان همانندی دارد؛ ضمناً با تفصیل اشاره شده است که کدام واژه را با کدام جای بدن باید درهم آمیخت.

رساله در همین‌جا به‌پایان می‌رسد. طرح رساله و قطعات کوچکی که از آن آورده‌ایم نشان می‌دهد که بایستی به‌این اثر در میان منابع مربوط به‌صوفیه که بر آن آگاهی داریم جایی شایسته داده شود.

البته تصوف جامی نه‌آن‌است که پیر ابوسعید ابن ابوالخیر یا دیگر پیروان آغازین تصوف چون ابراهیم‌ابن ادهم، رابعه، ذوالنون و یا جنید و دیگران داشته‌اند.

اما دوختن نگاه تنها بر تصوف آغازین که هنوز از ساخت فاضل‌مآبانه و طرحهای متافیزیکی دور بوده است، کاری خواهد بود نه چندان درست. بسیار محتمل‌است که هنگام‌بررسی‌دقیقتر آستر فلسفی‌تصوف روشن‌گردد که این‌بنا به‌یاری موادی دیگر برپاشده است وعقاید بسیارکهن خلقهای هند واروپایی ([مثلاً] نظریهٔ نور فیلسوفان یونان باستان) در زیر تأثیر نوافلاطونیان در طرحی موزون درآمده و بدین‌سان این پدیده نه در همه‌جای خود دارای شالوده‌یی ناب ازخویش است.

اما اگر در نظر داشته باشیم که جلال الدین رومی — بزرگترین سرایندهٔ

چکامه‌های عرفانی — در خود را نه بر تصوف شین، بلکه برهمین شالوده بنیاد کرده بود، آنگاه روشن می‌گردد که کوششی که در راه مطالعهٔ این نظریات شده، بیهوده نبوده است.

از دیوان جلال‌الدین [رومی] تاکنون تنها ترجمه‌هایی نه چندان بزرگ چاپ شده است[۵۹] و از چاپ انتقادی مثنوی به هیچ روی نشانی نیست.[۶۰] اما تنها کسی باید به‌این کار شگرف آغاز کند که برای وی در فلسفهٔ تصوف دیگر جایی تاریک و نامفهوم باقی نمانده باشد. این کار سنگین باید انجام‌گیرد و چاپ متن شرح جامی بایستی یکی ازمراحل کوچک در راه اجرای این وظیفه باشد.

نگارنده که بر دیگر نسخه‌های خطی که در آغاز این نوشته به آنها اشاره شد دسترسی نداشت، بر آن نشد که تنها از روی یک نسخهٔ کتابخانهٔ همگانی [لنینگراد] که به راستی نسخهٔ بسیار و بسیار خوبی‌هم هست، متن آن را یکسره چاپ کند. گمان می کنم که‌باز نمودن شرح کوتاه‌آن برای همهٔ خاورشناسانی که به تصوف‌پرداخته‌اند، باید سودمند باشد و رباعیهای‌نیکویی که تا کنون یکسره پنهان مانده بودند، همهٔ دوستداران چکامه‌های فارسی را خشنود خواهند کرد. باید کاری راکه فعلا زمینه‌اش هست انجام دهیم، زیرا اگر اجرای وظیفهٔ فیلولوژی ایران را به‌پسان واگذاریم، آنگاه این دانش ممکن است دیر زمانی به‌ناچار در یک جا درجا زند.[۶۱]

59. Rozenzweig, Auswahl; Nicholson, *Selected poems*
(بسنجید با راهنمای بیبلیوگرافی، شمارهٔ ۸۲ - ه. ت.)

۶۰. (بنگرید: راهنمای بیبلیوگرافی، شمارهٔ ۷۳ و شماره‌های ۷۴ - ۸۲ - ه. ت).

۶۱. هنگامی‌که این نوشته در زیرچاپ بود، نگارنده در پرتو لطف یو ن. مر که‌سپاسگذار او هستم نسخهٔ چاپ سنگی نظم‌السلسه ملااحمدوصلی راکه درتاشکنت در چاپخانهٔ غلام حسن‌عارف جانف در سال ۱۳۳۱ هجری/ ۱۳-۱۹۱۲ میلادی فراهم شده است، دریافت‌کرد. متن با دقتی بسیار و از روی یك نسخهٔ خطی بسیارکامل چاپ شده و به نگارنده امکان داده است جاهای بسیاری را که برایش ناروشن بود روشن سازد. البته اصلاحات مورد تردیدی نیزکه از ویژگیهای ناشران شرقی است درآن‌هست، اما باید عموماً آن را چاپی بسیار نیك و در خورنگرش دانست.

ترجیع‌بند چغتایی از چکامه‌سرایی ناشناخته

ترجیع‌بند از آن شکلهایی است که چکامه‌سرایان پارسی زبان نسبتاً از آن کمتر کار گرفته‌اند. درست است که تقریباً هر شاعر بزرگ دارای چند ترجیع‌بند است، اما آنها در قیاس با غزل وقصیده که شمارهٔ آنها اگر هزار نباشد، یکصد هست، انگشت شماراند. دلیلش نیز آن است که چندبار تکرار بیتی معین، شاعر را بی‌اندازه محدود می‌کند. لازم می‌آید که بیت تکراری بطور طبیعی از بیتهای پیشین سرچشمه گرفته و ادامهٔ آن باشد و همین نکته دایرهٔ اندیشه‌یی را که می‌توان درچکامه نهاد بسیار تنگ می‌کند. فن و مهارت بزرگی در کار است تا این که چنین وظیفه‌یی انجام یابد. درعوض روشن گردیده است که این شکل برای نمایاندن تعلیمات صوفیه پیرامون وحدت الوجود بسیار مناسب است.

اندیشهٔ اصلی آن — تنها واقعیت داشتن هستی علت آغازین و این که همهٔ دیگر، هستی‌یی نسبی هستند — تقریباً در همهٔ رسالات همچون آهنگی اساسی طنین‌انداز است. چکامه‌سرا هنگام باز نمودن این اندیشه دربیت تکراری ترجیع‌بند در چهار چوب ترکیب معمولی پیام (رساله) صوفیه بر جای مانده و در عین حال از راه تکرار پرهیجان فرمول کوتاه اصلی، بهره‌یی بدیعی نیز می‌برده است. فعلاً شناختن نخستین‌سرایندهٔ چنین ترجیع بندی ناممکن‌است. باید کهنترین چکامه از این‌گونه را ترجیع‌بند ناصرخسرو[1] برشمریم که و.آ. ژوکوفسکی آن را چاپ کرده است.[2] ژوکوفسکی خاطر نشان کرده است که این اثر انگیزهٔ تقلیدهایی در ادبیات فارسی شده و سه مورد تقلید آن را آورده‌است. من نیز می‌توانم سه نمونهٔ دیگر آن را بیاورم: خواجوی کرمانی[3] (متوفی به‌سال ۷۵۳ هجری/۵۳ــ۱۳۵۲ میلادی) هاتف-

۱. اکنون برخی‌از پژوهشگران برتعلق داشتن‌این چکامه به ناصرخسرو تردید دارند - ه.ت.

۲. بنگرید: یادداشتهای شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی «دس»، دورهٔ چهارم، صفحات ۳۸۶-۳۹۳.

۳. متن آن درچاپ سنگی معارف‌العوارف هست.

اصفهانی[4] (متوفی به سال ۱۱۹۴ هجری/۸۴ـ۱۷۸۳ میلادی) و صوفی نامی نورعلیشاه[5] (متوفی به سال ۱۲۱۵ هجری/ ۰۱ــ۱۸۰۰ میلادی).

چنین موفقیت این ترجیع‌بند در ایران این پیش‌بینی را محتمل کرده بود که در ادبیات ترک نیز باید اثری گذاشته باشد. اما در آثار سرایندگان کهنتر ترکی که من بر آنها آگاهی دارم هنوز شعری ندیده بودم که بتوان آن را تقلیدی از چکامهٔ گفته شدهٔ ناصرخسرو بدانیم. ترجیع‌بند خود ویژهٔ چغتایی که در مجموعهٔ بسیار پرارزش خطی موزهٔ آسیایی <Nov26<B 1809 (ورقهای ۱۰۳ ب ــ ۱۰۴ الف) است، این شکاف را پر می‌کند.[6] متأسفانه نتوانستم سراینده این ترجیع‌بند را بشناسم و از این رو آوردن تاریخهای مربوط به او از توان من بیرون است. شکل کهن صیغهٔ امر غین ــ کین نمایشگر آن است که سرودن چکامه پیش از علیشیر نوایی بوده است. نسخهٔ خطی دارای تاریخ نیست اما به داوری از روی شکل ظاهر آن، تقریباً مربوط به‌آغاز سدهٔ نهم هجری است و بدین‌سان ما Terminus ante Quem به‌دست می‌آوریم که ناچار باید از همان نیز نتیجه‌گیری کنیم. من با آوردن متن و ترجمهٔ [روسی] این ترجیع‌بند در اینجا امیدوارم که باشد کارشناسان ترک‌شناسی بتوانند این مسأله را بازگشایند و نام سرایندهٔ آن را مشخص کنند. و برای من همچون بازتاب اثر براهمیت چکامه‌سرایی پارسی تصوف بر زمینهٔ ترکی، مورد توجه است. ارتباط متقابل ادبیات ترکی و فارسی را هنوز نمی‌توان یکسره روشن شده دانست و چاپ این متن از همین نگاه برای من دلخواه است:[7]

۴. متن در Browne, *Persian literature in modern times*, p.284 sq. چاپ شده‌است (تاریخ مرگ را که از قلم افتاده است، نگارنده از روی مجمع‌الفصحا، ج ۲، ص۵۶۷ آورده است). همین متن در کتاب غفارف، بخش۲، ص ۴۲۷-۴۲۲ و در خرابات ضیاء ج ۲، ص ۲۰۷ آمده‌است.

۵. چاپ نشده است، نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی Nov. 95 (A1015) ورق ۷۹ الف. دربارهٔ مؤلف بنگرید: طرایق‌الحقایق، ج ۳، ص ۸۹ و *Malcolm*. IV, p. 151, n.1.

۶. نگارنده شرح کامل این نسخهٔ خطی را برای چاپ آماده کرده‌است و دراینجا به‌تفصیل به آن اشاره نمی‌کند. (کار مفصل ی. ا. برتلس در این باره در دست نیست ـ ه. ت).

۷. متن را با نگاهداری رسم الخط نسخهٔ خطی می‌آورم. تنها برخی نقطه‌ها و علامتها که مورد تردید نیستند بازسازی شده‌اند. اصلاحات محسوس‌تر درحواشی آمده‌اند. درترجمه، از شرح خودداری می‌کنم، زیرا برای کارشناس مفهوم این اثر باید روشن باشد و حتی کوتاهترین شرح نیز حجم نوشته را تقریباً دوبار بیشترخواهد کرد.

متن

ورق ۱۰۳ ب

۱. ساقیا جام می روان قیلغن
بیزنی بی‌نام و بی‌نشان قیلغن
قالمدی صبر و حددین آشتی خمار
باده گردان و گل‌فشان قیلغن
ناز وقتی ایمس نیازم اشیت
بیزنی وصلینگ‌غا کامران قیلغن
قاریغان نرسمیزنی تنگری چون
بیر تبسم‌بیلا جوان قیلغن
یاسوجوک سوز بیلان کونکول[8] آلغن
یا جفا بیرلا قصد جان قیلغن
محو[9] ایتیب عقل لوحی‌نینگ نقشین
عشق‌نینگ غیبی‌نی عیان قیلغن
درد میز صبح و شام ایدر بو رمز
سن اگر فاش اگر نهان قیلغن
بولدی تحقیق بیزگا بو معنی
کر اینانماسانگ امتحان قیلغن
کیم دل و دین وعقل و جان وجهان
جسم ایرور بارچا[10] جان ایرور جانان

۲. گل یوزین‌دین کوتاردی پردهٔ ناز
بولغن ای بلبل ایمدی پرده‌نواز
عقل حددین اشوردی عاقل‌لار
جان‌غا تیکدی بوفکر دور و دراز

۸. در نسخهٔ خطی: کونکوك. ۹. در نسخهٔ خطی: نحو.
۱۰. در نسخهٔ خطی: جان و پیش ازآن باد.

آه کیم اول نگار غمزه سی‌دین
قانی[11] بیر شیوه قاندادور بیر ناز

تاکونکول‌نی مسخر ایتسا تمام
یوسا تحقیق‌بیرلا نقش مجاز

سونجا تورلوك خیال و بیرمعنی
صد هزاران صدا و بیر آواز

بیرنی کورسانك مکرر ایکی دیمه
بیربیر اندیشه قیل بو سوزدا بیرآز[12]

مینك و بیر صورتی‌دور الف و الف
هر بیری صفردین بولور سمتار

کل قیل اول صفر (نی)[13] مونا اصلاح
فرد بیل زوج‌نی مونا ایجاز

کر حقیقت رموزنی تانیسانك
یروکوك‌دین اشیتکاسن آواز

کیم‌دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۳. عشق‌ناکه جمال کورکوزدی
تشنه‌لارکا زلال کور کوزدی

تا اوزین پرده‌دا نهان‌توتغای[14]
مونجا تورلوك خیال کورکوزدی

قیلمادی عینی‌نی عیان‌ایل‌کا
هرکنش کا[15] مثال کور کوزدی

مدعی‌لارغا مغلطه بیردی
زهر ییدوردی بال کورکوزدی

۱۱. در اصل قاتی بودکه اصلاح شد.
۱۲. در نسخهٔ خطی: آواز.
۱۳. به‌گمان، از قلم افتاده است.
۱۴. در نسخهٔ خطی: تهابوبغای.
۱۵. در نسخهٔ‌خطی:کس‌کا.

کیم‌نی کیم‌سودی کیم کا کیم‌تیلادی
وصل‌نی لایزال کورکوزدی
جان سوراغی‌نی عقل‌دین[۱۶] سوردوم
هر زمان پر ملال کورکوزدی
آخر الامر عشق کوزکوی‌دا
منکا بیر اهل حال کورکوزدی
کیم دل و دین و عقل و جان‌وجهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۴. قطره‌نی بحردا نهان کورکین
بحرنی قطره‌دا عیان کورکین
مرکزی دین ییراق ایمس‌نقطه
فهم قیلغن یکان‌یکان کورکین
از بتینک تیکرسنده سیرایتکین
اون[۱۷] سکیز مین[۱۸] بلک جهان کورکین
هر جهان ایجره جانقا بیر جلوه
کورسنک جلوه‌لارنی جان کورکین
عین نقطه کوروب بو دایره‌نی
نقطه‌دیک اوزنی در میان کورکین
شاه بازی که منجاییل تیلاتینک
اوز وجودتکدا آشیان کورکین
اوزونکا یارنی یقین بیلکین
اوز یقینینک‌دا بی‌کمان کورکین
کیم‌دل و دین و عقل و جان و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۱۶. درنسخهٔ خطی: ودین ۱۷. در نسخهٔ خطی آن، که‌گمان نمی‌رود درست باشد.
۱۸. چنین‌است، ناهمخوان با وزن، به جای مینک.

۵. ساقیا دورنی مکرر قیل
تیلبه‌لارنینک[۱۹] دماغی نی پر قیل
ترا اول زلفنی کرشمه بیلا
نرسمیزنی ینا معطر قیل
حددین آشتی خمارمیز الله
آند ایجر بیزتا بولدی باورقیل
عشق لوحیندا جان رموزن اوقی
عقل‌نینک دفتری‌نی ابتر قیل
اول یرینی قیلای دیسانک تسخیر
جان‌نی عود وکونکول‌نی مجمر قیل
ایمدی کم یار جلوه‌قیلدی جمال
سوزنی قوی ماجرانی کمتر قیل
وقتمیز خوش ترورکل ای مطرب
یا نه اول صوت‌نی مکرر قیل
کیم دل‌و دین و عقل و جان و جهان
جسم ایرور بارجا جان ایرور جانان

۶. آه کم آه قیلسا هم بولمس[۲۰]
صبر بیرلا بو غصه کم بولماس
قانی بیر محرمی کم انکلا ساسوز
درنی دریاغا تاشلاسام بولماس
بادشه‌لاردا ایل الوس کب در
بارجاسی محرم حرم بولماس
دوست نی سو کونکول دا یا جان‌نی
بیر ورق‌دا ایکی رقم بولماس

۱۹. در نسخهٔ خطی: لانینگ.
۲۰. چنین است.

بیرنجا سوز که وصف‌دین تاش‌در
بی حد[۲۱] ایردیم ولی فلم بولماس
عشق کویدوردی عقل خرمنی‌نی
رندلق کور که همتم بولماس
جان قلاغی‌بیلن کونکول تیلی‌دین
سن ایشیتکل[۲۲] که‌من دیسام‌بولماس
کیم دل و دین و عقل و جان‌و جهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

۷. ینا بییر نجا سوز هوس قیلدوق
بارجا عالم‌نی هم‌نفس قیلدوق
آشکارا قیلیب کونکول دردین
یاردین وصل ملتمس قیلدوق
قولادوق محتسب نی مجلس دین
عیش‌نی شحنه و عسس قیلدوق
باش قویی تونکتاریب جرس‌دان‌نی
عشق زنارنی مرس قیلدوق
نوش‌دین نیش‌نی قبول ایتوک
قندنی طعمهٔ مکس قیلدوق
نی دیین کم نه کیجتی خلوت‌دا
هرنه کم بولدی دست‌رس قیلدوق
سیر قیلدوق حقایق ایجراسی
سوزکه بوییرکا یتی بس قیلدوق
کیم‌دل و دین و عقل و جان وجهان
جسم‌ایرور بارجا جان‌ایرور جانان

ترجمه : ۰۱. ساقیا جام می روان گردان و مارا بی‌نام و نشان کن. بردباری

۲۱. چنین است. ۲۲. در نسخهٔ خطی: ایشیتلك.

دیگر نماند و خماری از حدگذشت، باده بگردان و گل بیفشان. زمان نازنیست، نیازم بشنو، مارا به‌وصلت کامران‌گردان. آنچه که ازما بخاطر خدا پیر شده است، با یک لبخند جوان کن. یا با سخنی شیرین دل‌ما به‌دست‌آر و یا یکسره با تندی جان ما برگیر. نقش‌لوح خرد را پاک کن و پوشیدگی عشق را آشکارنما. درد ما هر پگاه و هر بیگاه این رمز بوده است و تو آن رایا فاش ساز و یا پنهانش کن. به‌تحقیق این معنا بر ما روشن‌شده است و اگر باورت‌نیست بیازمای:

که‌دل‌ودین وعقل‌وجان‌وجهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۲. گل، پردهٔ ناز از رخسار برگرفت، اکنون ای بلبل تو پرده‌یی بنواز. خردمندان، خرد را از مرز خویش‌گذرانیدند، تا این که این اندیشهٔ دور و دراز به‌جان رخنه کرد. آه هرجا که شیوه‌یی و هرجا که نازی است ازغمزهٔ همین نگاراست. برای آن که همهٔ دل را مسخر کند، اینهمهٔ نقش مجازاست و یک معنی، صد هزاران صد است و یک آواز! اگر تو یک را مکرر بینی مگو که دوتاست و اندکی براین سخن بیندیش. هزا۱ و یک هر دو به‌صورت الف و الف[۲۳] هستند و تفاوت آنها تنها در صفر است. بدل کردن صفر به رقمی کامل— اصلاح است و جمع را فرد دانستن ایجاز. اگر بر رموز حقیقت دستیابی آنگاه آوای زمین و آسمان خواهی شنید:

که دل و دین وعقل وجان وجهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۳. عشق به ناگه جمال خود بنمود و به‌تشنگان آب زلال نشان داد. برای آن که خویش را در پرده نهان کند، اینهمه خیالهای گوناگون نمایان کرد. ماهیت خود را بر مردم عیان نکرد بلکه به‌هر کس نمونه‌یی از آن نشان داد. به‌مدعیان مسأله‌یی حل ناشدنی داد، وادار کرد که زهر بنوشند و آن را چون شهد نمود. برای کسی که دیگری را دوست داشت و کسی را می‌خواست، وصل را لایزال نشان داد. من از خرد سراغ جان را گرفتم و او هرزمان وی را پر ملال نشان داد.

۲۳. مقصود از الف نخست هزار عربی است و الف دوم نخستین حرف‌الفبا.ـم.

سرانجام مردی اهل حال عشق را در آینه به‌من نمایاند:

که دل ودین و عقل وجان وجهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۴. قطره‌یی را که در دریا نهان است بنگر، دریا را که در قطره عیان است ببین! نقطه از کانون خود دور نیست. فهم کن و همه را یگان یگان ببین! برگرد خویش بنگر و هر ده هزار ملک جهان را ببین! در هر جهان، جان را جلوه‌یی است، گر جلوه را نمی‌بینی جان را تماشا کن! چون این دایره را همانند نقطه دیدی، خویش را چون نقطه در میان دایره تماشا کن! شهبازی که این همه چشم به راهش بودی، آشیانش را در وجود خویش ببین! بدان که یار نزدیک تو است و بی‌گمان او را در نزدیک خویش تماشا کن!

که دل ودین وعقل وجان وجهان همه جسم‌اند و روح‌جانان است

۵. ساقیا! دور را مکرر کن و مغز بی خردان به خود آر. با کرشمه زلف را بیارای و هر چه را که داریم دوباره معطر کن. سوگند به‌خدا باور کن که خماری ما از حد گذشت! در لوح عشق، رموز جان برخوان و دفتر عقل را رنگین‌تر ساز. اگر می‌گویی که «آن زمین رانسخیر می‌کنم» جان را عود و دل را مجمرساز. اکنون که یار جمالش را جلوه‌گر ساخته، سخن بگذار وگفتگوکمترکن، هنگام ما خوش است، بیا مطرب دوباره سرودت مکررکن.

که دل‌ودین وعقل وجان وجهان همه جسم‌اند و روح جانان است

۶. آه، حتی آن که آهی هم کشد نیست و این غصه از صبر کاهش نمی‌یابد. کو محرمی که سخن بفهمد، نمی‌توانم مروارید را در دریا فرومانم. شاهان را مردمان و اقوام بسیار است، اما همه محرم حرم نیستند. دوست را در دل و یا در جان دوست‌بدار، دریک ورق‌دو نقش نمی‌تواندباشد. آنقدر سخن هست که‌در وصف نیاید، من‌آنهارا می‌نگاشتم اما قلمم نیست. عشق، خرمن خرد را سوخت، رندی را بنگر که همتم نیست. با گوش جان سخن دل بشنو، که من یارای گفتن آن ندارم:

که دل‌ودین وعقل وجان وجهان همه جسم‌اند و روح‌جانان است

۷. بازچند سخن دیگر هوس کردیم و همهٔ عالم هم نفس. درد دل آشکار کردیم و وصل یار با التماس خواستیم. محتسب را ازجرگه راندیم، عیش را شحنه و عسس کردیم. جرسدان [ناقوس و زنگهایش] را وارونه گذاشتیم، زنار عشق را ریسمان کردیم. از نوش نیش پذیرفتیم، قند را خوراک مگس کردیم. چه‌گویم که درخلوت چه گذشت؟ هرچه باشد، همه چیز دسترس شد. به‌درون اسرار پنهان رخنه کردیم و همین که سخن به‌اینجا رسید، گپ تمام شد، زیرا:

که دل و دین‌وعقل وجان وجهان   همه‌جسم‌اندو روح‌جانان است[۲۴]

۲۴. بایداین‌را نیزبگویم که من ترجیع‌بند ناصرخسرو رایکسره سرمشق‌این‌چکامه نمی‌شمارم. ناصرخسرو برای من‌تنهااهمیت قافله‌سالار را دارد. تردیدی نیست‌که انگیزهٔ پرداختن این چکامه یکی‌از تقلیدهای پسین اثر ناصرخسرو بوده است. از جمله‌بسیار احتمال دارد که سرمشق این چکامه، ترجیع‌بند فخرالدین عراقی همدانی (متوفی به‌سال ۶۸۸ هجری) بوده‌است. همهٔ بخش عاشقانه همانا لمعات اوست به‌گونه‌یی دیگر و نمادهای عددی و هندسی آن از مکتب صدرالدین قونوی‌سرچشمه گرفته‌اندکه‌کوشش خود را وقف‌شرح آثارابن‌العربی و ازجمله فصوص‌الحکم مشهور او کرده بود (مقابله شود با:
(Brown, *Persian literature under Tartar Dominion* p. 127.
عراقی در محضر درس صدرالدین در قونیه بوده و همهٔ اصطلاحات ویژه‌یی را که ما در این ترجیع‌بند می‌بینیم از او گرفته است. بدین‌سان این اندیشه‌ها را در میانهٔ سدهٔ سیزدهم میلادی بر زمینه‌یی ترکی جای داده بودند.

چکامه‌های ملامحسن فیض کاشانی

۱

بررسی و پژوهش پیرامون ادبیات پارسی تاکنون بسیار کم مایه بوده است. هرچند نوشته‌های کلی بسیار و حتی ویژه‌نامه‌هایی دربارهٔ برخی از مؤلفان در دست داریم، اما فعلاً تنها خطوط اصلی نگارش تاریخ علمی ادبیات پارسی برای آینده معین‌شده‌است. تاکنون‌حتی بازکاوی جامع‌آثار یکی از مؤلفان نیز در دست‌نیست. اما اگر در باره دوران کلاسیک — سده‌های دهم - پانزدهم میلادی — تا اندازه‌یی کاری انجام‌گرفته و از روی آن کارها می‌توان تصوراتی در بارهٔ آن دوران داشت، در بارهٔ ادبیات پارسی پس از آن دوران بایدگفت که تقریباً هیچ کاری پیرامون آن انجام نگرفته است.

این امیدواری بود که چهارمین و آخرین جلد تاریخ ادبیات ایران اثر ۱.براون بر این دوران تاریک، روشنایی بیندازد، اما جلد چهارم از چاپ برآمد و آرزوها برآورده نشد. این جلد دورانی بس بزرگ — سالهای ۱۵۰۰ — ۱۹۲۴ میلادی — یعنی بیش از چهار سده را در بر می‌گیرد و ضمناً مؤلف کوشیده‌است به اندازهٔ امکان، همهٔ رشته‌های ادبیات یعنی نظم و نثر و الهیات و علوم و مطبوعات و... را در این کتاب در آورد. شگفتی‌آور نیست که با چنین مطالبی‌گسترده، سهم بسیاری از مؤلفان تنها اشاره‌یی در این کتاب شده است.

توصیف ژرف و جامعی از این دوران، کاری است بس دشوار. در تذکره‌ها نام هزارها نویسنده و چکامه‌سرا آمده است که همه از این دوران هستند. برای این که این نامها، بی‌رنگ و اشباحی بی‌جان نمانند و در برابر ما مردمانی زنده باشند، اطلاعات بریده بریده‌یی که ادبیات شناسان خاور زمین در اختیار ماگذاشته‌اند بسنده نیست. باید به‌بررسی وپژوهشی‌مستقیم در تألیفات مؤلفان این دوران دست یازید.

با آن‌که در ایران پس از سدهٔ شانزدهم میلادی اوضاع برای نگاهداری آثار ادبی مساعد نبوده، باز هم بسیاری از تألیفات آنها تا روزگار ما رسیده است. تقریباً در هر کتابخانه‌یی که دارای نسخه‌های خطی خاوری است، دهها جلد از آثار مؤلفان این دوران هست. اما آنها بسیار اندک مورد پژوهش قرارگرفته‌اند و روشن است که یک نفر به‌تنهایی توان و یارای این کار ندارد. وظیفه‌یی را که ادوارد براون در برابر خویش نهاده بود، برای یک پژوهشگر انجام‌ناشدنی است. دانش او در هر مرزی باشد، باز هم بیش از یک شرح و بررسی شتاب‌آمیز از این کار ثمری به‌دست نخواهد آمد. چنین کاری ناچار دارای همهٔ نشانهای تذکره خواهد بود و ارزش علمی آن هیچگاه چندان زیاد نخواهد شد. تنها از راه آفرینش ویژه‌نامه‌هایی در بارهٔ مؤلفان گوناگون و تنها از راه‌گردآوری مطالب از همهٔ کتابخانه‌های قابل دسترس است که می‌توان کار دشوار روشن ساختن این دوران را پیش برد.

ممکن است در مخالفت‌گفته شود که‌سرانجام‌پی‌آمد این کار، کوششی را که صرف آن شده است توجیه نمی کند. بیشتر ایرانشناسان چنین می‌شمارند که ادبیات ایران پس از دوران کلاسیک تقریباً کار با ارزشی نداشته و همهٔ آثار دوران نوین تنها ترنم و یا تقلیدی از مؤلفان کهن است. اماگمان نمی‌رود که چنین باشد. البته هنگام یک بررسی شتاب‌آمیز، باید پیش از همه ویژگی نا مستقل‌بودن ادبیات این دوران به‌چشم‌بخورد. اما پژوهشی‌ژرفتر نشان می‌دهد که کار اینچنین‌نومید کننده‌هم نیست. در اینجا نیز می‌توانیم‌گروهی از مؤلفان بسیار شایستهٔ نگرش و خودویژه را بیابیم، که غالباً توانسته‌اند حتی اگر ازلحاظ ظاهر هم باشد، کاری نو وتازه بیاورند.

این نوشتهٔ من در بارهٔ یکی از این‌چکامه‌سرایان یعنی ملامحسن‌فیض است. بکر بودن و صراحت چکامه‌های وی نمی‌تواند نگاه دوستداران شعر فارسی را به‌خود ندوزد. اما ظاهراً تاکنون هیچیک از ایرانشناسان به‌علل‌گوناگونی که در بارهٔ آن باید پسان سخن‌گوییم و شگفت‌آور هم نیست، به‌آن توجه نکرده است.[۱]

۱. در ادبیات اروپا تنها در اثر ادوارد براون، بنگرید:
Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 250, 359, 377, 407-408, 411, 426–427, 432–436
دربارهٔ ملامحسن اطلاعاتی نسبتاً به تفصیل‌آمده است. با آن که براون بسیار از او یاد کرده، اما ویژ گی‌چکامه‌های او را نیاورده و تنها به اشاره به‌رضاقلیخان که اطلاعاتی در
←

۲

محمدابن مرتضی، مشهور به ملامحسن فیض پسر عالم برجستهٔ کاشان که صاحب کتابخانهٔ سرشاری نیز بوده است، در حدود سال ۱۰۰۶ هجری/ ۹۸ — ۱۵۹۷ میلادی[۲] دیده به‌جهان گشود. ظاهرا همهٔ خانواده او سوخته زنده به‌ادبیات و علوم الهی داشته‌اند، زیرا مؤلف «روضات الجنات» نام چند تن از خاندان او را می‌آورد که در علم و ادب دست داشته‌اند.[۳]

ملامحسن در شیراز در محضر سید ماجد بحرینی که آوازه‌یی بسیار داشت، دانش الهیات فرا گرفت. در قصص‌العلماء گفته می‌شود که پدرش از این که پسر بر آن بوده که خانهٔ زادگاه را ترک کند و به‌شیراز رود، ناخرسند بوده و تنها هنگامی با آن موافقت کرده که فال او با قرآن و اشعار منسوب به‌علی‌ابن‌ابی‌طالب، نیک بر آمده[۴] است.

در قصص‌العلماء مسافرت او در سال ۱۰۶۵ هجری/ ۵۵ — ۱۶۰٤ میلادی آمده‌است، اما چنان که ادوارد براون به‌راستی نشان داده است، گمان نمی‌رود که این گفته درست باشد، زیرا در چنین صورتی وی در آن هنگام شصت ساله بوده است. سفر شیراز برای ملامحسن پی‌آمدهایی داشت — وی در آنجا با ملاصدرا فیلسوف پر-آوازه آشنا شد و از پیروان آتشین اوگردید. از روی اخباری که تا روزگار ما رسیده، دشوار است که داوری کنیم مناسبات شاگرد و استاد چگونه بوده است. درهرصورت، ملاصدرا بی‌شک به‌ملامحسن محبت یافت، زیرا پس از آن محسن دختر وی را به

→ بارهٔ دیوان ملامحسن دارد، بسنده کرده است. همهٔ اشارات براون بیشتر درحد تعیین ویژگیهای عمدهٔ زندگینامه اوو توصیف کارهایش درالهیات است. دربارهٔ ملامحسن چندسخن نیز درفهرست ج. ریو هست:(Rieu, *Catalogue*, II, 829b XIV; II, 845a, III, 1095a). درفهرست درن نیز یادآوری بسیار کوتاهی از وی شده‌است (Dorn, *Catalogue*, No 469). از منابع خاوری، من از آنهایی که براون یادآوری کرده است (بنگرید: «روضات‌الجنات»، قصص‌العلماء)، بهره برده‌ام. گذشته از این می‌توان در آثار مشهور رضا قلیخان، مجمع‌الفصحاء، ج۲، ص۲۵ و ریاض‌العارفین، ص ۲۲۵ اطلاعاتی دربارهٔ او یافت. شرح کوتاهی نیز درآتشکده، ص۲۳۶ هست (بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش۹۳-۹۴-ه.ت.)

۲. «روضات الجنات»، ص ۵۴۲.   ۳. پیشین.

۴. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, p. 433

زنی گرفت و داماد او شد. ظاهراً صدرا برای شاگرد خویش غمخواری بسیاری کرده و او را در کارهای ادبی تشویق کرده است. دست کم ما می‌بینیم که تخلص فیض را نه این که خود شاعر بلکه استادش برای او برگزیده است.[۵]

منابع در بارهٔ زندگی پسین ملامحسن تقریباً مهر خاموشی برلب دارند. این زندگی از دید رخدادهای بیرونی چندان سرشار نبوده است — طبق داوری از روی نوشته زندگینامه‌نویسان، او مردی بوده که یکسره ازجهان دست کشیده وداوریهایش در بارهٔ جهان گاهی تا مرز زودباوری می‌رسیده است.[۶]

بنا برنوشتهٔ منابع، ملامحسن بیش از دویست رساله پیرامون مسائل گوناگون الهیات و اخلاق نگاشته که ضمناً در میان آنها یک رشته کارهای بزرگ نیز هست که هر یک در چند مجلد بوده‌اند. در قصص العلماء در بارهٔ شصت‌ونه رساله او اطلاعات کاملتری آمده و به‌عنوان، محتوا و تاریخ نگارش و حجم تقریبی آن اشاره شده است. در «روضات الجنات» نیز که شرح برخی از آثار او آمده، این اطلاعات کاملتر شده است. هیچ مسأله‌یی از علوم اسلامی نیست، که ملامحسن پیرامون آن بیش و کم نظری اساسی ابراز نکرده باشد.

یادآوری این نکته جالب است که در این فهرست آثار گوناگونی هست که هدف اصلی آنها همانا گسترش دانش الهیات است. ملامحسن با یکجا کردن چند متن قرآنی وحدیث برای نمایانگر ساختن یکی ازموازین اصلی اسلام، ترجمهٔ آنها را نیز به فارسی می‌آورد و با زبانی ساده وطبیعی که برای توده مردم قابل فهم است، شرحی بر آنها می‌دهد. یکی از آثار او — شرح‌الصدر — ویژهٔ زندگینامهٔ اوست.[۷]

روشن است که ملامحسن با چنین فعالیتی دیگر وقتی برای شرکت در

۵. درست بدان گونه که برای داماد دیگرش عبدالرزاق لاهیجی مؤلف گوهرمراد غمخواری می کرده‌است(بنگرید:Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society,* No 1116–1117). او تخلص شاعری فیاضی را برگزیده بود (بنگرید: «روضات‌الجنات»، ص ۵۸۴).

۶. در قصص‌العلماء (جلد۲،ص ۱۱۰) گفته می‌شود که روزی ملامحسن به‌بازار رفته بود و در آنجا کارد خود را جای گذاشت. پس از یکسال ناگهان آن را به‌یادآورد و برآن شد که به‌جستجویش رود. خانگیان با او مخالفت کردند و گفتند که حتماً دیر زمانی است کارد در آنجا نیست، زیرا آن را باید کسی برداشته باشد. ملامحسن در خشم شد و گفت: «چگونه مردی مسلمان می‌تواند مال دیگری را بدون‌اجازت بردارد!».

7. Browne, *Persian literature in modern times,* p, 432.

زندگی بیرونی نداشته و نمی‌توانسته است از زیبایی‌های آن بهره‌مند شود. ظاهراً نغمه و نوا یگانه لذتی بوده که وی نمی‌توانسته است از آن دست کشد. حکایت می‌کنند که بامدادان هنگامی که هوا گرم و دلکش بود، برای نیایش به‌باغ خویش می‌رفت و ضمناً یکی از کنیزکان برای او شعر می‌خواند و او اشک می‌ریخت.[8]

این داستان را نیز می‌شد همانند خبر فتوای او دربارهٔ صواب بودن ترانه‌خوانی[9] از افسانه‌هایی برشمرد که در قصص‌العلماء فراوان است. اما در «روضات‌الجنات» که بنیادی‌تر و معتبر است، تأییدی غیرمستقیم بر این گفته می‌بینیم و در این کتاب این خبر هست که شیخی به‌نام علی‌الشهیدی‌العاملی در رسالهٔ خود دربارهٔ گناه بودن ترانه‌خوانی[10] با وی سخت به‌مجادله برخاسته بوده است.[9] الشهیدی دردفاع از نگرش خود او را متهم به‌ادعاهای گوناگون نادرست و اندیشه‌های دروغینی کرد که ازآنها بوی کفر می‌آید.[11] این خبر، احتمالی بیشتر به‌داستان قصص‌العلماء می‌دهد که هنگام بررسی آثار منظوم محسن باز هم افزایش می‌یابد.

آثار منظوم ملامحسن به‌اندازهٔ کارهای علمی او سرشار نبوده است، اما چکامه‌های او یکسره غزل است. رضاقلیخان می‌نویسد که دیوان او شش یا هفت هزار بیت دارد.[12] بی‌شک این رقم تا اندازه‌یی اغراق‌آمیز است، زیرا دیوان او که تا روزگار ما رسیده است، رویهمرفته در حدود سه‌هزار و پانصد بیت دارد. اما اگر از روی این نکته داوری کنیم که در «روضات الجنات» چکامه‌هایی می‌بینیم که در دیوان او نیست، می‌توان چنین پنداشت که دیوان در شکل کنونی خود به‌هیچ روی کامل نیست و پیشترگسترده‌تر بوده است.

ملامحسن تا دم مرگ نیز از فعالیت ادبی دست نکشید. واپسین اثر او دارای تاریخ ۱۰۹۰ هجری/ ۸۰ — ۱۶۷۹ میلادی است[13] که در عین‌حال سال مرگ او نیز هست.[14]

۸. قصص‌العلماء، جلد۲، ص ۱۱۵. ۹. همانجا.
۱۰. فی‌تحریم‌الغنا («روضات‌الجنات»، ص۵۴۳). ۱۱. التی‌تفوح‌منها‌رائحة‌الکفر، همانجا.
۱۲. مجمع‌الفصحاء، جلد ۲، ص ۲۵؛ ریاض‌العارفین، ص ۲۲۵.
۱۳. کتاب حقایق فی‌اسرارالدین، «روضات‌الجنات»، ص ۵۴۶.
۱۴. آرامگاه او در کاشان تا امروز نیز ازحرمتی‌بزرگ برخوردار و زیارتگاه است (بنگرید: «روضة‌الجنات»، ص ۵۴۲).

۳

اما با آن که ملامحسن بازده فراوانی داشت، ظاهراً آثارش که تا روزگار ما رسیده، بسیار محدود است. دست کم درگنجینه های کتابهای اروپا، نسخه های خطی آثار او بسیار اندك اند که درعین حال اشارهٔ غیرمستقیمی است به‌گسترش اندك این آثار در خاور زمین.[۱۵]

با آن که دیوان او در بمبئی در سال ۱۳۰۰ هجری/ ۸ — ۱۸۸۲ میلادی با چاپ سنگی چاپ شده است، من تنها بردو نسخه خطی آن آگاهی دارم که یکی در موزهٔ آسیایی است و دیگری در کتابخانهٔ همگانی دولتی.[۱۶]

۱۵. به بخشی از نسخه‌های خطی‌آثار او که تا روزگار ما رسیده، درکتاب ادوارد براون و فهرست ج. دیو اشاره شده‌است. چهار رساله او را نیزکه نسخه‌های خطی‌آنها درموزهٔ آسیایی‌نگاهداری می‌شود باید به‌آنها بیفزاییم. آنها در مجموعهٔ نسخ‌خطی(A99)276c (۱۲ X ۱۹ سانتیمتر، دوازده سطر در صفحه) و در این صفحات‌اند:

الف. ورقهای ۱ الف ـ ۴۶ ب ترجمة الشریعة، از روی فهرست قصص‌العلماء، ش ۵۰.

ب. ورقهای ۴۷ ب ـ ۷۵ الف ترجمة الصلوة (۱۰۴۳ هجری) از روی فهرست، ش۴۰.

ج. ورقهای ۷۶ ب ـ ۹۲ الف مفتاح‌الخیر، از روی فهرست، ش ۱۱.

د. ورقهای ۹۳ ب ـ ۱۱۰ ب ترجمة‌الطهارة، از روی فهرست،ش ۴۲.

نگارش همهٔ‌نسخهٔ خطی به دست‌یك نفر و باخط بسیارزیبا و دقیق‌نسخ است. در ورق ۹۲ الف نوشته شده است:

به انجام آمدکتاب مفتاح‌الخیر در شهر محرم‌الحرام و تاریخ اتمام‌آمد ملفوظ‌شهر محرم‌الحرام و الحمدلله اولاً و آخراً وکتبته من نسخة‌المصنف ره‌العبد المذهب ابن‌ابی‌الحسن الخلخالی محمدعلی فی‌بلدةکاشان سنه ۱۰۷۱.

۱۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی <A 41> (No 211d) کتاب نفیس کوچکی است (۶ X ۹/۵ سانتیمتر، ۱۰۴ ورق، ۹ سطر در هرصفحه) در جلدی بسیار مرغوب، با خط بسیار ریز شکسته و بی‌نقطه. متن در آن به‌خوبی آمده، اما خواندنش با دشواری بسیار است. محتوای آن چنین است:

ورق ۱ ب: قصیده‌هایی با مضمون مذهبی بدون ترتیب قافیه، بامطلع:

چه‌سان گویم ثنای حق تعالی — نیم چون من سزای حق تعالی

ورق ۱۴ ب : غزلهایی با ترتیب قافیه، با مطلع:

ای که درین‌خاکدان جان‌جهانی‌مرا — چون بروم زین‌سرا باغ وجنانی‌مرا

ورق ۹۷ الف: واپسین‌غزل با حرف ی:

دل و جانم اسیر غم تاکی — خستهٔ محنت والم تاکی

ورق ۹۷ ب : رباعیات بامطلع:

←

یافتن سبب فراموش‌شدن سریع این مؤلف بسیار برجسته که شایستهٔ نگرشی است بس بزرگ، دشوار نیست. این سبب در دشمنی سخت بیشتر علما با او نهفته است. دستاویز ظاهری این دشمنی پیش از همه‌گرایش ملامحسن به‌تصوف بود که درآن دوران از جانب فقیهان مورد پیگردی سخت قرار داشت. شیخ یوسف ابن احمدالبحرینی[۱۷] مؤلف زندگینامهٔ لؤلؤالبحرین می‌گوید که ملامحسن به‌تصوف گرایش داشت و نظریه وحدت الوجود را پذیرفته بود. و اما چون ایرانیان همواره شوق و هوس فراوانی به‌تصوف داشته‌اند و در شوق و هوس خویش به‌آیین تصوف بسیار پیش می‌رفتند، از این رو تألیفات ملامحسن گسترشی وسیع یافت و خود او پر-آوازه‌گشت. [البحرینی] می‌گوید آوازهٔ وی را تلاش ملامحمدباقرمجلسی مشهور (متوفی به‌سال ۱۱۱۱ هجری/ ۷۰ ــ ۱۶۹۹ میلادی)[۱۸] پایان داد.

از اینجا چنین برمی‌آید که علماء با همهٔ نیروی خود کوشیده‌اند تا از گسترش تألیفات ملامحسن پیشگیری کنند. در این صورت بخوبی روشن می‌گردد که چرا آثار او از نوادر است. نفوذ علماء در آن دیار همیشه یکی از مهمترین عوامل

→

با من بودی منت نمی‌دانستم یا من بودی منت نمی‌دانستم

(بنگرید: پسین). شمارهٔ رباعیها ۴۱ است و ترتیب معینی ندارند.

ورق ۱۵۱ ب: پایان ونوشتهٔ نساخ است:

به تاریخ بیست و نهم شهر شوال المکرم (Sic) || سنهٔ ۱۰۹۵ در محاضرهٔ علیم احمدخان || به‌اتمام رسید دیوان ملامحسن کاشی || علیه‌الرحمة ابن محمد رفیع مومی... عفوه من‌حرا || م.

پایان این نوشته ساییده شده و تقریباً خوانده نمی‌شود.

شرح نسخهٔ کتابخانهٔ همگانی دولتی درفهرست «د» آمده است، بنگرید: Dorn, Catalogue, No CDLXIX. بر شرح «د» تنها اندکی می‌افزایم. این نسخهٔ خطی ۲۰ × ۱۴ سانتیمتر، با ۱۰۵ ورق و درهر صفحه ۲۳ بیت دارد وضمناً تقسیم‌بندی دیوان بدان‌گونه‌است که در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی است. اما خود دیوان در ورق ۶۹ ب به‌پایان می‌رسد وپس‌از آن افزودگیهایی به‌شکل غزل می‌آید که ترتیب قافیه‌در آنها رعایت نشده و عنوان «له» بر آنها داده شده است. پاره‌یی از این غزلها در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی نیست. در پایان نوشته شده‌است:

تمت‌الرساله از گفتار فیض به‌تاریخ یوم چهارشنبه ۱۸ شهر ربیع‌الاول‌سنه ۱۰۹۶.

۱۷. «روضات‌الجنات».

۱۸. دربارهٔ او بنگرید: Browne, *Persian litrature in modern times*, pp. 409-410

زندگی سیاسی بوده و کارهای بسیاری به‌ارادهٔ آنها وابستگی داشته است. احتمالاً شوق و هوس به‌تصوف یگانه بزهی نبوده که از گناهان این مؤلف برشمرده‌اند. تقریباً با اطمینان می‌توان‌گفت که متهم کنندگان از اینهم‌گام فراتر نهاده و او را به زندیق و کفر متهم کرده‌اند. در منابع اشارهٔ صریحی به این کار نیست اما از یک داستان قصص‌الانبیاء می‌توان با احتمالی بسیار چنین نتیجه‌گیری کرد.

حکایت می کنند که آخوندی به‌نام ملامهدی نراقی، ملامحسن‌را بزودی پس از مرگش در خواب دید و ملامحسن به‌او گفت:

> آنچه‌گویند مردمان در حق من پس من از آن بری می‌باشم از عقاید فاسدهٔ باطله.[۱۹]

چنین باید پنداشت که تصورات وابسته به‌نظریات الحادآمیز و تئوریهای پرمخاطرهٔ‌ملامحسن درایران‌گسترشی وسیع داشته‌است (ودر صورتی که صاحبنظرانی معتبر چون مجلسی دراین گسترش‌دست داشته‌اند، جز این‌هم نمی‌توانسته‌باشد). زندگینامه‌نویسان [ملامحسن] بسیار می کوشند که او را تبرئه و روسفید کنند. در «رضات‌الجنات» چند صفحه در بارهٔ مسأله تعلق او به‌صوفیه است و سرانجام چنین نتیجه‌گیری می‌شود که وی به‌صوفیان هیچ‌گونه وابستگی نمی‌توانسته داشته باشد. و برعکس‌او همواره دشمن‌سرسخت تصوف بوده است. اما هنگام بازکاوی موشکافانهٔ دلایل این مأخذ باید بگوییم که نمی‌توان نتیجه‌گیریهای آن را بی‌چون و چرا پذیرفت. در اینجا سهم Pia fraus «دروغ مصلحت‌آمیز» بسیار است و کوشیده‌اند مردی که همه می‌دانسته‌اند بسیار برجسته بوده است، در پناه‌گرفته شود.

می کوشیم تا به‌این مسأله برسیم. دلیلهای اصلی «رضات الجنات همانا ارتباط ملامحسن با ملاصدراست که‌گویا همواره مخالف تصوف بوده است و نیز چند نقل قول ازسخنان خود او که ازمیان آنها مهمترینش این است:[۲۰]

> و در میان مردمان، آنانی نیز باشند که به گمان خود، در تصوف به‌وحدت تأله‌با پروردگار رسیده‌اند وبی‌توانندآنچه را که خواهند بایک توجه اندیشهٔ خود، بکنند، و بر نیایش آنان درملکوت‌گوش می‌دارند و

۱۹. قصص العلماء، ج ۲، ص ۱۱۱.
۲۰. ازکتاب کلمات‌الطریقة، «رضات‌الجنات، ص۵۴۷.

برزاری آنان از جبروت پاسخ می‌آید. آنان خویش را شیخ و درویش می‌نامند و در نتیجه خیلی گمراه می کنند. اما اینان در این کردار از هر مرزی پای فراتر می‌نهند و دیگران را نیز به‌این کار بر می‌انگیزانند. برخی از آنان در ادعای خویش از مرز توانایی بشر می‌گذرند وگروهی در نتیجهٔ این کار به‌بیره‌روزی و نادانی در می‌غلتند. آنان در بارهٔ رؤیاها و خوابهای خویش سخن می‌گویند و در میان خلایق شبهه و تردید پدید می‌آرند. غالباً می‌توان چنین سخنانی از آنان شنید که:«من دیشب سلطان روم بکشتم، ملک عراق مسخر کردم، سلطان هند را گریزاندم و سپاه کفار درهم شکستم...»یا این که: «فلانی را ازمیان برداشتم»— که شیخ رقیب خویش را در نظر دارند، یا :«من فلانی را کشتم» — که مردی را در نظر دارند که به‌توانایی آنان باور ندارد و از دیدگاه آنان کفر می‌گویند. تو غالباً می‌بینی که چگونه آنان در غرفه‌یی تاریک نشسته‌اند که در آنجا می‌بایست چراغی روشن باشد. چله می‌نشینند و چنین می‌نمایانند که‌گویا روزه دارند، گوشت نمی‌خورند و نمی‌خسبند. گاهی آنان سوره‌یی را مکرر می‌آورند و چنین می‌نمایانند که با این کار دین یکی از مؤمنان را ادا می کنند و یا نیاز یکی از برادران را برمی‌آورند. آنان غالباً می‌گویند که قوم اجنه را به‌اطاعت در آورده و از این رهگذر برای خویش یا برای مردی‌دیگرجایی درجنت ذخیره کرده‌اند... درمیان آنان مردمانی باشند که خویش را «اهل ذکر و اهل تصوف نامند». آنان مدعی‌اند که از تصنع و اجبار برکناراند. آنان جامه‌یی ژنده برتن دارند، گرد می‌نشینند، وردهایی می‌سازندواشعاری می‌خوانند، سخن‌پردازی می کنند و راهی بـه‌دانش و معرفت ندارند. آنان شیون ونوحه‌یی ساخته‌اند، رقصی پرداخته‌اند، کف می‌زنند و پای می کوبند، آشفته می‌گردند وکارهایی تازه دارند وسنت رعایت نمی‌کنند. نعره بر می کشند، آنهم نعره‌یی نومیدانه. آنان از ناکامی شکوه دارند، پروردگار را به‌یاری می‌طلبند و یابا شماسخن می‌گویند؟ اما در حقیقت، توجه خدا از راه شنیدن نیست، نعره‌هایتان را فرو خورید! آیا شما برای کسی فریاد می کشید که از شما دور است و یا می‌خواهید خفته‌یی

را بیدار کنید؟... هستند مردمانی که مدعی‌اند که آن‌را که در برابرش سر فرود می‌آورند، معرفت و مشاهده می کنند و می‌گویند که از المقام المحمود فراتر رفته‌اند و پیوسته در مشاهده‌انـد. اما از این همه، جز نام چیزی نمی‌دانند. آنـان تنها سخنانی نامفهوم فـرا گرفته‌اند و آن سخنان در برابر اغنیا به‌تکرار می‌گویند، چنان که‌گویی وحی و الهامی از آسمان باشد. آنان برهمهٔ بندگان خدا با دیدهٔ تحقیر می‌نگرند و دربارهٔ آنها می‌گویند که اجراء معتبون (اجیرانی در عتاب)اند،[۲۱] علماء را می‌گـویند که «با حدیث، خـود را از الله پنهان کـرده‌اند». اما بر خویشتن چنان کراماتی نسبت می‌دهند که نزدیکترین پیامبر نیز مدعی آنها نیست وگویا کسی را دانش وکرداری بهتر از آنان نباشد! از هر سو مردم نادان بیش از زائران مکه نزد وی آیند، برگردش حلقه زنند و سخنانش‌گوش دارند. گاهی در برابر او چهره بر زمین نهند و چنان می‌نماید که در برابرش سجده می کنند، دستانش می‌بوسند و بر پایش می‌افتند. او به‌اینان رخصت شهوترانی و اجازت کـارهای حرام دهد. وی طعام خورد و آنان نیز بـا وی باشند چون جانوران؛ و در اندیشه نباشد که حرام است یاحلال. وی شیرینی آنان می‌چشد و ایمان خویش و ایمان آنان تباه می‌سازد...[۲۲]

سپس قطعه‌یی از رسالهٔ او الانصاف می‌آید که آن را در پایان زندگی نگاشته و در آن از همهٔ‌گمراهیهای جوانی توبه می کند و پوزش می‌طلبد. او درباره خودش می‌گوید که‌پس‌از فراگرفتن فقه و یافتن استقلال کامل، برآن شد که به‌اسرار دین پی‌ببرد. اما دریافت که عـقل او یارای راه یافتن به آن را نـدارد و روحش اقناع نشد. پس او به مطالعه آثـار متکلمین‌ومتفلسفین و مؤلفان صـوفیه پرداخت و حتی خودش نیز به‌نگارش کتب و رسالاتی به‌سبک آنان آغازید، اما در این کار به مفهوم رخنه نکرد و تنها به‌واژه‌پردازی و سخن سرایی بیرونی خرسند

۲۱. عبارت اجراء معتبون برای نگارنده چندان روشن نیست.
۲۲. چون به متن اصلی دسترسی نبود، متنی که ی. ا. بـرتلس ترجمه‌کـرده بـود، به‌فارسی گردانیده شد.ــ م.

بود. اما این نیز دردش درمان نکرد و برعکس برای روحش بیمناک شد، زیرا چنین به‌نظرش رسید که او یکسره به تعلیمات آنان [صوفیان] پیوسته، در حالی که به‌راستی همهٔ مخاطرات آن را می‌دیده است. پس صوفیان‌را لعنت کرد و از آنان روی برتافت.

سرانجام نامهٔ باشندگان مشهد که به‌او نوشته بودند و در آن از وی خواسته بودند که در بارهٔ مردی به‌نام محمدعلی صوفی و کارهای وی نظر خویش بازگوید و پاسخ او به این پیام آمده است.[۲۳]

چنین به‌نظر می‌آید که پس از این نقل‌قولها دشوار بتوان شک داشت که ملامحسن از صوفیه بوده است. گمان نمی‌رود بتوان نظری کوبنده‌تر (اما منصفانه‌تر) از سخنان او درکلمات‌الطریقه آورد. اما بررسی چکامه‌های خود او این اطمینان را به‌نوسان در می‌آورد. چنان‌که این رباعی اوست که رضاقلیخان آورده است:[۲۴]

با من بودی منت نمی‌دانستم
یا من بودی منت نمی‌دانستم
چون من شدم از میان ترا دانستم
تا من بودی منت نمی‌دانستم

تردید برساخت صوفیانهٔ این رباعی ناممکن است. این یک شرح کاملاً نمایان نظریهٔ وحدت‌الوجود و آنهم درشکلی‌است بسیار آشکار. به‌پایان رسیدن مفهوم وتکامل این رباعی، رایی را که ملامحسن دربارهٔ خود زده و این که این اندیشه تنها تکرار ناآگاهانهٔ سخنان دیگری بوده است، یکسره رد می کند. نمونه‌یی دیگر، قانع‌کننده‌تر است. این نمونه، چکامه‌یی است که در «روضات‌الجنات آمده (ص۵۴۹) و در دیوان نیست:

ذرهٔ درد به آن[۲۵] مایهٔ درمان بردن
به زکوه حسنات است به میزان بردن

۲۳. نقل از رسالهٔ المقامات سیدالجزایری («روضات‌الجنات، ص ۵۴۷).
۲۴. مجمع‌الفصحاء، ج۲، ص ۲۵؛ ملامحسن، دیوان، ص ۱۹۳ (نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی ورق ۹۷ب).
۲۵. از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۷۲الف، که افزودگی برمتن‌اصلی است، اصلاح شده‌است. در متن «روضات الجنات، ذرهٔ در به‌همان آمده که بی‌معناست.

ایستادن نفسی نزد مسیحا، نفسی
به زصد سال نماز است به‌پایان بردن
یک طواف سر کوی ولی حق کردن
به‌زصد حج قبول است به دیوان بردن
تا توانی ز کسی بار گرانی برهان
به‌زصد ناقهٔ حمراست به‌قربان بردن
یک گرسنه به‌طعامی بنوازی روزی
به‌ز صوم رمضان است به شعبان بردن
یک جو[۲۶] از دوش مدین دین اگربرداری
به‌زصد خرمن طاعات به دیان بردن
به زآزادی صد بندهٔ فرمان بردار
حاجت مؤمن محتاج به احسان بردن
دست افتاده بگیری ز زمین برخیزد
به ز شب خیزی وشاباش ز یاران بردن
نفس خود را شکنی تا که اسیر توشود
به‌ز اشکستن کفار و اسیران بردن
خواهی ارجان به سلامت ببری تن درده
طاعتشرا ندهی تن نتوان جان بردن
سر به‌تسلیم بنه هرچه بگوید بشنو
از خداوند اشارات ز تو فرمان بردن
دل به‌دست آرزصاحب دل‌وجان ازجان‌بخش
که‌گل‌تن نتوان فیض به‌جانان بردن

شالودهٔ این داستان بی‌شک دارای رنگی صوفیگرایانه است (بیتهای ۲ ــ۳)، اما در اینجا به‌موضوع تازه‌یی نیز اشارت هست که‌اگر آن را در دیوان چکامه‌سرایان کلاسیک صوفیه جستجو کنیم، نتیجه‌یی نخواهد داد: دست شستن از بی‌تفاوتی که ویژهٔ صوفیان است و دعوت به کوششی فعال و یاری عملی به‌نزدیکان.

۲۶. جو از معیارهای وزن ایران و تقریباً برابر ۴۸ میلی‌گرم است.

اگر اشارهٔ «روضات‌الجنات» (ص ٥٤٥) را در این باره که غزالی محبوب‌ترین مؤلف برای ملامحسن بوده و کوشش وی در راه زنده کردن کتاب احیاءعلوم‌الدین بوده است، بر آن بیفزاییم بسیاری چیزها روشن خواهد شد. جستجوی آتشین حق که ملامحسن در زندگینامهٔ خود (مقدمه سوم، ص ۴۹۰) از آن سخن می‌گوید، برای او بی‌تأثیر نبوده است. راهنمایی آموزگاری چون ملاصدرا نمی‌توانسته است جستجوگر را به راهی درست هدایت نکند. ملامحسن با مهمترین ادبیات تصوف آشنایی یافت و تعلیمات فیلسوفانی‌چون غزالی و ابن‌العربی را فرا گرفت.[۲۷] اوچنان مکتبی از تصوف دید که در آن روزگار انحطاط فلسفهٔ تصوف و بدل گردیدن تصوف به «درویشی»، در میان زندگان، یافتن چنان مکتبی دشوار بوده است. نقل قولی که در بالا آوردیم و در آن صوفیان افشا می‌شوند، علیه تصوف نیست بلکه هدف از آن آشکار کردن نیرنگ و تزویری است که درآن روزگار جایگزین دانش حق شده بوده است. ملامحسن در هیچ جای این قطعهٔ دراز، به نظریات اصلی تصوف اشاره نمی کند. او، عمل آن را که به نیرنگی گستاخانه و بهره‌جویی از نادانی توده‌های مردم و زودباوری ثروتمندان انجامیده است، آشکار می‌سازد. شک نیست که ملامحسن خودش را از این‌گونه صوفیان نمی‌دانسته است. گواه روشن این گفته، راه دشوار و غم‌انگیز او و کوشش خستگی ناپذیرانهٔ وی در راه یافتن حق در همهٔ رشته های دانش آن روز است. تنها گفتهٔ خود او که هنگام به‌کار بستن اصطلاحات وشکلهای کار صوفیه به‌مفهوم آنها پی‌نبرده است، می‌تواند این نتیجه‌گیری را متزلزل کند. چکامه های او یکسره با این سخنان مغایرند. شوق و علاقهٔ او به‌بهترین نظریه پردازان تصوف نشان می‌دهد که او بخوبی می‌توانسته است به همهٔ ادبیات بزرگ صوفیه پی‌ببرد. یگانه توضیحی که می‌توان بر این سخنان او آورد این است که آنها را باید همچون تلاشی بپنداریم که سرچشمهٔ آن پیر شدن وی بوده و می‌خواسته خود را از پیگرد دشمنان در امان دارد و از کاری توبه کند که خودش آن را گناه نمی‌دانسته‌است.

بی‌هیچ شبهه‌یی ملامحسن صوفی است اما نه درویش. او یک صوفی

۲۷. وی از آثار ابن‌العربی غالباً نقل قول می‌آورد، اما از بیم‌سرزنش، دربارهٔ او می گوید بعض‌العارفین (روضات الجنات، ص ۵۴۶).

جستجوگر و فیلسوفی است که موازین اصلی تصوف را با اخلاق نافذ در روزگار خود آشتی داده و کوشیده است که به‌جای سربار بودن، سودمند باشد. اما در این صورت، چرا دشمنی علما را که اثبات آن را در بالا دیدیم، برانگیخته است؟ چنین می‌نماید که چنین مردی سزاوار لقب ملحد و خصم دین نباید باشد. پاسخ این مسأله نیز در همان منابعی است که ما دیگر اطلاعات خود را نیز از همانها گرفته‌ایم.

به گواهی همهٔ زندگینامه‌نویسان، ملامحسن اخباری بسیار پا برجایی بود، یعنی اجتهاد را درست نمی‌دانست و از این رهگذر به اعتبار مجتهدان لطمه می‌زد.[۲۸] او در دشمنی خود با مجتهدان بسیار پیش رفت تا آنجا که گفت عدم نجاة‌اهل‌الاجتهاد (اهل اجتهاد را نجاتی نیست).[۲۹] مؤلف لؤلؤبحرینی‌این اطلاعات را تأکید می کند و خبر می‌دهد:

> کان... کثیرالطعن علی المجتهدین فی‌رسالة سفینةالنجاة حتی‌انه یفهم منها نسبته جماة من العلماءالی الکفر فضلا عن الفسق مثل ایراده الایة یابنی ارکب یا نبی ارکب منها[۳۰] ای ولا تکن مع الکافرین.[۳۱]

ترجمه: او (یعنی ملامحسن — ی. برتلس) دررساله سفینة النجاة طعن‌بسیار بر مجتهدان کرد و در آن حتی می‌توان‌گذشته از فسق نسبت کفر بر همهٔ علماء دید، چنان که نقل‌قول او از آیهٔ قرآن «ای پسرم با ما [برزین] بنشین: یعنی با کافران نمان».

در چنین شرایطی شگفت‌انگیز نیست که ملامحسن ضربهٔ کمرشکن متقابلی خورده باشد.[۳۲] تا هنگامی که فرقهٔ اخباری هنوز توانایی داشت، می‌توانست

۲۸. بنگرید: Browne, *Persian literature in modern times*, pp. 374-376 ودرفهرست، واژهٔ اخباری.

۲۹. روضات‌الجنات، ص ۵۴۳. ۳۰. قرآن، سورهٔ ۱۱ آیهٔ ۴۲.

۳۱. روضات الجنات، ص ۵۴۶.

۳۲. بسنده‌است به‌یادبیاوریم‌که احمدالاحسن شیخ مشهور در دشمنی خود با ملامحسن تا بدانجا رسید که او را مسی- بزهکار و ابن‌العربی را که محبوب وی بود به جای محی‌الدین (زنده‌کنندهٔ دین) ممت‌الدین (میرانندهٔ‌دین) نامیده بود؛
Browne, *Persian literature in modern times*, p. 434

علیه نفوذ آنان مجادله کند، اما هنگامی که اصولی‌ها، دست بالا یافتند، دیگر چیزی نمی‌توانست او را از چنگ آنان برهاند. با اطمینان می‌توان گفت که اگر مرگش فرا نرسیده بود، اصولی‌ها که تنها در اندیشهٔ دوازدهم هجری قدرتی به هم رسانیده بودند، نه همان کتب تألیفی بلکه آثار خود او را نیز یکسره می کردند.

۴

از آثار شعری ملامحسن من تنها بر دیوان او آگاهی دارم که چنان که گفته آمد، رضاقلیخان ۶ــ۷ هزار بیت در آن برشمرده‌است. دشوار است که بگوییم این اطلاعات تا چه اندازه درست است و آیا به‌راستی این تنها بخشی از چکامه‌های او است کــه تا روزگار ما رسیده است یا نه. بودن چند چکامــه در روضات‌الجنات که در دیوان نیست، چنان می‌نماید که تأییدی است براین گمان، اما البته اطمینانی در اینجا نمی‌تواند باشد.

دربارهٔ مضمون دیوان باید این یادآوری را بکنم که دربارهٔ آن سخنی بسیار نمی‌توان گفت. این دیوان چنان که پسان خواهیم دید، صوفیانهٔ ناب است و بـا دیـوانهای همـانند دوران کلاسیک و نیز دوران نـوین تفـاوت چندانی نـدارد. می‌توانستیم آستر فلسفی آن را بازکاوی کنیم و تفاوتهایی‌را که در آیین‌آن و از ویژگیهای آن است مشخص سازیم، اما برای چنین کاری، چهار چوب این نوشته بسیار تنگ است. چنین ایجاب می‌شد که مقدمتاً مشاهدات‌بسیاری دربارهٔ‌اصطلاحات شعری تصوف انجام گیرد، که بی‌آن، همهٔ بازکاوی بسان چنان که باید، قانع کننده نخواهد بود. ضمناً هنگامی که چنین پژوهشی دربارهٔ صوفیان کهنتر انجام نگرفته است، گمان نمی‌رود چنین کاری دربارهٔ مؤلفی تازه‌تر ارزش داشته باشد.[۳۳] از این رونگارنده باید به‌بررسی یکی از جهات ظاهری دیوان بسنده کند و به مضمون

۳۳. درحال حاضرمن بازکاوی تفصیلی این‌جهت دیوان باباکوهی شیرازی را که کهنترین دیوان صوفیه است به‌انجام می‌رسانم. دربارهٔ شیوهٔ این کار در نوشتهٔ دربارهٔ اصطلاحات‌شعری صوفیان ایرانی کــه در مجموعهٔ زبان و ادبیات ج۱، ۱۹۲۶ میلادی چاپ شده است، اشاراتی کرده‌ام (دراین کتاب، پیشین، نیز بنگرید: راهنمای کتابشناسی، ش ۳۲.ـ م.ت).

آن بسیار نزدیک نشود.

در این مورد پیش از همه یک ویژگی چکامه‌های ملامحسن به‌چشم می‌خورد که دیوان او را در میان یک سلسله از آثار همانند صوفیان ایرانی سخت نمایانتر می‌سازد. این، ترانه‌یی بودن غیر عادی و روشن و نمایان‌بسیاری از غزلهای اوست. هنگام خواندن آنها بی‌درنگ حس می‌شود که در پس متن، آوای نغمهٔ پرشوری‌به‌گوش می‌رسد. چکامه‌های او بی اختیار اندیشه را به‌سوی افسانهٔ شوق وی به‌نغمه و نوا می کشاند. اگر به‌راستی او زنی خواننده را در خانه نگاه می‌داشت که هنگام نیایش گوش او را نوازش دهد، پس آیا نمی‌شود که این چکامه‌ها را برای همان زن سروده باشد؟ این پدیده، خودبه‌خود، تازگی ندارد.[۳۴] می‌دانیم که در میان صوفیان دوران آغازین چنین رسمی بوده است و سهروردی نیز در عوارف المعارف همین نکته را یادآوری کرده است.[۳۵]

شیوهٔ مورد پسند ملامحسن چیزی است به‌گونهٔ «والعجزعلی‌الصدر»[۳۶] بسیار گسترده. اما ملامحسن به‌تکرار یک واژه در آغاز و انجام بیت، بسنده نمی کند. او مجموعه‌یی از واژه‌هارا تکرار می کند و بدین‌سان ساخت بسیار خود ویژه‌یی پدید می‌آورد همانند:

چوگفتن ندارد غم‌دل چه‌گویم چه گویم غم دل چوگفتن ندارد

که با آهنگ و روانی خود نمایان می‌گردد.

چکامه‌هایی که طبق این اصل سروده شده‌اند، در دیوان‌او بسیارند و برخی از آنها را همچون نمونه خواهم آورد. باید یادآوری کنم این‌شیوهٔ خودویژه که شاعر از آن کار می‌گیرد، بسیار هنرمندانه و ماهرانه است، به‌چکامه رنگ سادگی وطبیعی بودن می‌دهد و آن را به ترانه‌های خلقی، که بیشتر به‌چنین تکرارهایی گرایش دارند، نزدیک می کند. چکامه ازگونه‌یی لطافت و پوشیدگی برخوردار می‌گردد وگونه‌یی‌صمیمیت پدیدار می‌شود که جستجوی آن در دیوانهای معمولی صوفیه تلاشی خواهد بود بی‌ثمر. به‌رغم شگفتی، پاره‌یی ازغزلها که روی این اصل

۳۴. رابعهٔ پرآوازه، نمونهٔ ویژهٔ آن است.

۳۵. عوارف‌المعارف، ج۲،ص ۱۱۵ (از زبان ابوطالب‌المکی). در این‌باره باتفصیل بنگرید: نوشتهٔ نگارنده لحظات اصلی در تکامل‌شعر تصوف (درهمین‌کتاب، پیشین.ـه.ت).

۳۶. دربارهٔ این شخصیت بنگرید: *Pertsch-Rückert*, s.118 sq

سروده شده‌اند، از دیدگاه لحن، بیش از همه به‌ترانه‌های خلقی آلمانی نزدیک‌اند. در اینجا همان Sinnigkeit و Heimlichkeit در برابر چشمان ما است که از ویژگیهای ترانه‌های مردم آلمان‌اند و در سروده‌های دیگر خلقها بسیار کمیاب‌اند. غزل زیر را همچون یک نمونهٔ نمایان از این گونه چکامه‌ها می‌آورم:[۳۷]

غمی هست در دل که گفتن ندارد
شنفتن ندارد، نهفتن ندارد
چو گفتن ندارد غم دل چه گویم
چه‌گویم غم دل چو گفتن ندارد
شنفتن ندارد غم‌دل چه پرسی
چه‌پرسی غم دل شنفتن ندارد
دلم چون غبار از تو دارد چه روبم
چه روبم غباری که رُفتن ندارد
شکفتن ندارد دلی کز توگیرد
دلی کز توگیرد شکفتن ندارد
چو[۳۸] خوابی به‌چشمم نیاید چه خسبم
چه خسبم که آن دیده خفتن ندارد
زدرد نهان لب فروبند ای فیض[۳۹]
فرو بند لب را که گفتن ندارد

سادگی و نزدیکی به‌لحن ترانهٔ خلقی، این چکامهٔ کوچک را از صدها اثر چکامه‌سرایان صوفیه که در آنها نیز موضوع همین است، متمایز می‌سازد.

یک نمونهٔ دیگر که به‌نمونه بالا بسیار نزدیک است:[۴۰]

دیدار به کس نمی‌نمایی — پنهان دل خلق می‌ربایی

۳۷. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۴۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۷۴؛ در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی نیست.
۳۸. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی؛ محسن، دیوان- چه.
۳۹. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی؛ محسن، دیوان- ز درد نهانی فروبند لب فیض.
۴۰. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۹۳ ب؛ محسن، دیوان، ص ۱۷۱، در نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی نیست.

پنهان دل خلق می‌ربایی دیدار به کس نمی‌نمایی
چشم تو فسون غمزه ناز زلف تو فنون دلربایی
با ما تا کی کنی تو عشوه بیگانگی ای در آشنایی
بیگانه و آشنا نگنجند جان تو که ما تو و تو مایی
تا کی باشیم در فراقت سوزیم در آتش جدایی
باشد، روزی نهان ز اغیار در کلبهٔ عاشقان درآیی
در کلبهٔ عاشقان بیدل آیی و نقاب برگشایی
آیی و جمال عالم آرای بی پرده به عاشقان نمایی
بی پرده ببینندت نماند نه فیض و نه این غزلسرایی

اینجا در بیتهای نخستین، همان را می‌بینیم که در غزل نخست دیده‌ایم، اما در مقیاسی گسترده‌تر. اگر مصرعهای جداگانه را با حروف مشخص کنیم، آنگاه برای دو بیت نخست فرمول A — B — B — A به‌دست می‌آید. از دیدگاه چکامه‌سرایی کلاسیک پارسی، این‌ساخت دارای نارسایی‌است: واژهٔ یگانه‌یی در قافیه‌یی بسیار نزدیک تکرار می‌شود، اما ملامحسن چندان ملاحظهٔ سختگیری نظریه را ندارد و غالباً به‌سود آهنگین بودن غزل، آن را نقض می کند.

درمصرعهای ۷ —۸ —۹ این چکامه، شیوه دیگری را که مورد پسند [ملامحسن] است می‌بینیم و آن همانا تکرار یک واژه در سمتهای گوناگون با وابستگی به‌مصرع است. شیوهٔ تکرار، یکی از شیوه‌های مورد پسند در غزل صوفیه بوده است. کافی است به‌نمونهٔ عطار اشارهٔ کنیم که در آثار او گاهی دهها مصرع با یک واژه آغازمی‌گردند. اما در چکامه های عطار نیز همانند دیگر چکامه‌سرایان صوفیه، واژهٔ تکرار شونده همواره در یکجا — در آغاز مصرع است که لحن آن تغییر نمی‌یابد. اما آنچه که ما در اینجا می‌بینیم یکسره دیگر است — واژه تکرار شونده، هر بار در جایی است: پایان مصرع بیت هفتم، آغاز مصرع بیت هشتم و آغاز مصرع نخست بیت نهم است. بدین‌سان نمودی از هیجان پدید می‌آید، آهنگ چکامه می‌شکنند و ساختی فراهم می‌آید که مناسبتر ازآن برای چکامه نیست: انتظاری بیقرارانه و پر هیجان.

ویژگیهای همسان آن را می‌توانیم به‌آسانی تقریباً در هر اثر عاشقانهٔ چکامه‌سرایی خلقی پارسی بیابیم ودراینجا نیز ملامحسن به‌روحیهٔ مردم‌نزدیک می‌شود.

این نکته نیز که ملامحسن بیشتر از بحرهای ساده و دلنشین چون هزج، رمل، و خفیف بهره می‌جوید و کمتر به بحرهای مجدد و دشوار چون مضارع یا مجتث دست می‌برد، چکامه‌های وی را به ترانه‌های مردم نزدیک می‌کند. اما این نباید چون اشاره‌یی به سستی فنی و زبانی وی زده شود. از نظر مهارت فنی، چکامه‌های او نمونهٔ تکامل است. گذشته از این، بحرهای سنتی شعربافی فاضل مآبانه همواره او را خرسند نمی‌کند و وی گاهی به سنجه‌های تازه‌یی روی می‌آورد که در آثار دیگر شاعران کلاسیک دیده نمی‌شود. بحرهای تازهٔ او از نظر آزاد بودن خویش به پاره‌یی از بحرهای عربی نزدیک می‌شوند که در چکامه‌سرایی پارسی به کار نرفته‌اند و معمولا مصرعی بسیار کوتاه دارند (۱۰ ... ۱۲ هجا) و سکته‌یی در میان. نمونهٔ شعرهایی که در این بحر سروره شده‌اند در زیر خواهد آمد.

اینهم نمونهٔ دیگری از غزلهای او که در آنجا اصطلاحات علمی تصوف در بافت شکل ساده و طبیعی ترانه‌های خلقی آمده است.[41]

صد جلوه کنی هر دم دیدن نگذارند
گل گل شکفه دارد[42] چیدن نگذارند

صد بار نظر افکنم آن سوی و یکی را
آزرم و حیای تو رسیدن نگذارند

در باغ وصالت گل و ریحان فراوان
یک مردم چشمی به خریدن نگذارند

در آرزوی آب حیات لب لعلت
لب تشنه بمردیم و مکیدن نگذارند

بیهوده پر و بال معارف چه گشایم
در ساحت عزت تو پریدن نگذارند

تو در نظر و فیض ز دیدار تو محروم
غرق می وصلیم و چشیدن نگذارند

۴۱. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۴۲ ب؛ محسن، دیوان، ص ۷۳؛ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۲۸ الف.
۴۲. محسن، دیوان ــ شکفدزان دخ.

این چکامه، شایسته توجه است و از نگر مضمون، بیان اندیشهٔ اصلی وحدت‌الوجود با دقت و روشنی بسیار، دشوار بوده است. برای آن‌که لطیف‌ترین‌سایه‌های فلسفهٔ ابن‌العربی چنین قانع‌کننده در این سیماهای معمولی غزل صوفیه بیان شوند، آشنایی ژرفی با آثار ابن‌العربی لازم بوده است. پس از خواندن این غزل، گمان نمی‌رود سخنان سراینده آن را در این باره بتوان پذیرفت که‌گویا وی عبارات صوفیان را تکرار کرده و به مفهوم آنها پی نبرده است.

بازکاوی چکامه‌هایی که در بالا آوردیم، ویژگیهای اصلی اشعار ملا محسن را آشکار کرده است. نگارنده، ژرف شدن بیشتر درآن را کاری زاید می‌شمارد، اما برای آن‌که مطلب رساتر شود، چند غزل دیگر از دیوان او می‌آورم که توصیف پیش گفته را استوارتر می‌کند:

به هر گلی اگرم ناله و نوایی هست
به جان تو اگرم جز تو مدعایی هست[۴۳]

مگو مگو زکجا آمدی کجا رفتی
ببین ببین که بجز سایهٔ تو جایی هست

مگو مگو به جهان آشنا که را داری
ببین ببین به جهان جز تو آشنایی هست

بگو بگو به‌وصالت که سخت‌سوگنداست
شب فراق تو را هیچ انتهایی هست

وصال دوست چوخواهی بسازباغم دوست[۴۴]
چو گنج باشد و ناچار اژدهایی هست

وصال دوست چه خواهی غمش به‌جان بگزین
که‌زیر پردهٔ غم شادی و صفایی هست

۴۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۲۳ ب؛ محسن، دیوان، ص ۲۶؛ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۱۰ ب.
۴۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: طلب می‌کنی ز غم مگریز.

شکسته دل چو[۴۵] چو به درگاه لطف آمد فیض
زالتفات تو امید مرحبایی هست[۴۶]

چه کنم دلی را که ترا نباشد
چه کنم تنی را که بقا[۴۷] نباشد[۴۸]
به زمین زنم سر به فنا دهم جان
به رهت سر و جان[۴۹] چو فدا نباشد
بروم در آتش اگرم[۵۰] برانی
که بسوزم آن را که سزا نباشد
شکنم دو پا ار به رهت نپوید
ببرم دو دست ار به دعا نباشد
بکنم دو چشمی که تورا نبیند
نبود در او نور و[۵۱] ضیا نباشد
ببرم زبانی که نگویدت شکر
دو لبم ببندم چو ثنا نباشد
نخورم زنانی که نه طاعت آرد
چه کنم طعامی که غذا نباشد
به کجا برم تن بکشد چو[۵۲] بارت
به کجا برم جان چو[۵۳] فدا نباشد

۴۵. محسن، دیوان ـ چه. ۴۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی:
چو فیض بر درت آمد شکسته وار ای جان
ز حضرت تواش امید مرحبایی هست
۴۷. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: لقا.
۴۸. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۳۲ الف؛ محسن، دیوان، ص ۴۸؛ در نسخهٔ خطی کتابخانه همگانی دولتی، نیست.
۴۹. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیابی، محسن، دیوان: چه ۵۰. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: اگر
۵۱. در نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی و از قلم افتاده است.
۵۲. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه ۵۳. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه

دلـــم ارنسازد بـــه‌بـــلای عشـقـت
سـزد ار بسـوزد چـو[54] سزا نباشـد
بـه‌جفـا بســوزم بــه بـــلابسازم
کـه شنیـد عشقـی که بـلا نباشـد
بـه جهـنـم آیـم چو تـویـی در آنجا
نـروم بـه جنـت چـولـقا نـبـاشـد
لب فـیـض بندم ز حـدیث[55] اغـیـار
که حدیث بود کان زخـدا[56] نباشد[57]

در عشـق دیـدم غـوغـای آتـش
زیـن پـس نـدارم پـروای آتـش[58]
از عشق نـامـی خـود مـی‌شنیدم
کـی دیـده بـودم دریای آتش[59]
در آتش عشـق هـرکس کـه سوزد
کـــی بـاشـد او را پـروای آتـش
دوزخ نـدارد بـر عـاشقـــان پـای
کین دست عشق است بـالای آتش

۵۴. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: چه. ۵۵. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: بریدم به‌زبان
۵۶. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی: صلا.
۵۷. نمونهٔ بحرتازه: — — ⏑ | — ⏑ ⏑ || ⏑ — ⏓ | — ⏑ ⏑.
از چهار درنگ‌کامل با گسترش متفاعلاتن ساخته شده‌است. نگارنده پاره‌یی همانندی باآن را در اثر الوعاوه شاعر عرب یافته‌است. بنگرید: کراچکوفسکی، ص ۱۲۵.
۵۸. نسخهٔ خطی موزهٔ آسیایی، ورق ۵۴ الف؛ محسن، دیوان، ص۹۶؛ نسخهٔ خطی کتابخانهٔ همگانی دولتی، ورق ۳۵ الف. گونه‌یی دیگر از بحرپیشین — — ⏑ — — — || — — ⏑ — — مستفعلاتن چهار بار وآن نیز گونه‌یی کامل گسترده.
۵۹. محسن، دیوان ــ در عشق نامی می‌شنیدم، مغایر با بحر.

در عالم عشق من می[60] دویدم
دریای آتش صحرای آتش
تا هر که آید جز دوست سوزد
شد این دل من ماوای آتش[61]
اندر سرم آی بهر تماشا
تا بشنوی تو هیهای آتش[62]
در آتشت فیض در فیضت آتش
هم آتشش جا هم جای آتش

از این نمونه‌ها بسیار بیش از این می‌توان آورد. اما به‌گمان من، این نمونه‌ها برای آن‌که نظر بیشین را، در این باره که ملامحسن چکامه سرایی است پر استعداد و بی همتا، ثابت کند، بسنده است. ملامحسن در میان غزل‌سرایان بی‌شمار پسین، بسیار برجسته و چکامه سرایی است که باید جایگاه شایسته‌اش در تاریخ ادبیات ایران به او داده شود.

۶۰. محسن، دیوان: هرسو
۶۱. سیمای بکری‌است و تا اندازه‌یی یادآور صخره‌های شمال برون هیلدا.
۶۲. در نسخهٔ خطی از قلم افتاده است.

ادبیاتی که از آن بهره جویی ونقل قول شده است.

Абу-л-Махасин[1] — *Abu'l-Mahasin Ibn Tagri Bardii Annales*, ed T G J Juynboll et B. F. Matthes, Lugduni Batavorum, 1852—1855.

'Авариф ал-ма'ариф — عوارف، شهاب الدين ابو حفص عمر بن محمد السهروردى، (на полях احياء علوم الدين)، المعارف، القاهره، ۱۳۱۲. <второе изд. — Каир, 1334 г. х.>

Аташкаде.— لطف على بيك آذر اصفهانى، تذكرهٔ آتش كده، بمبئى، ۱۲۷۶

Ахбар ал-ахйар.— اخبار الاخيار فى اسرار الابرار، دهلى، ۱۳۰۹

Бартольд, *Из прошлого турок* — В В Бартольд, *Из прошлого турок*.—«Ежемесячный журнал», 1917, № 2, 3, 4.

Бартольд, *Обзор Ирана* — В В Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903.

Бартольд, *Туркестан* — В В Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, ч. I. *Тексты*, СПб., 1898; ч. II. *Исследование*, СПб., 1900.

Бахджат ал-асрар — نورالدين ابو الحسين الشطنوفى، بهجة الاسرار و معدن الانوار، القاهره ۱۳۰۴، تونس ۱۳۰۲

Бертельс, *История перс.-тадж литературы* — Е Э Бертельс, *История персидско-таджикской литературы*, М., 1960

Бустан. изд Плэтса — *The Bústán of shaikh Muslihu-d-Din Sa'adi*, ed by J. T. Platts, London, 1891.

Бустан ас-сийахат — زين العابدين شروانى، بستان السياحت، طهران، ۱۳۱۵

Вафайат ал-ахйар.— وفيات الاخيار، لكنو، ۱۳۲۰

Газали, *Ихйа' 'улум ад-дин*.— محمد غزالى، احياء العلوم الدين، القاهره، ۱۳۱۲

Гаффаров — М. А. Гаффаров, *Образчики персидской письменности с X века до нашего времени*, ч. II, *Поэзия*, М., 1906

Дамири — كمال الدين محمد ابن موسى دميرى، حيوة الحيوان الكبرى، ج ۱ — ۲، القاهره، ۱۳۰۵

Даулатшах — *The Tadhkiratu'sh-Shu'ará* (*«Memoirs of the Poets»*) of Dawlatsháh bin 'Alá'u'd-Dawla Bakhtisháh al-Ghází of Samarqand Ed. by E G Browne, London-Leide, 1901.

Джами, *Нафахат ал-унс*.— Mawlana Noor al-Din 'Abd al-Rahmán Jámi, *Nafahát al-Ons [sic] min Hadharát al-Qods, or Lives of the Soofis* Ed by Mawlawis Gholám 'Ìsa 'Abd al Hamíd and Kabír al-Dín Ahmad, with a biographical Sketch of the Author, by W. Nassau Lees, Calcutta, 1859 (Lees' Persian Series)

Джами, *Нафахат ал-унс*, лит — نفحات الانس حضرت مولوى جامى، لاهور، ۱۳۱۵

Джами, *Шарх-и руба'ийат*.— جامى، شرح رباعيات، تاشكند، ۱۹۱۳

---

[1] Вначале указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в сносках и примечаниях.

Джуллаби — *The kashf al-mahjub* by Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, transl by R. Nicholson, London, 1911 (GMS XVII).

Джурджани, *Та'рифат*.— علی بن محمد الجرجانی کتاب التعریف، مصر، ۱۲۸۳

Диван 'Омара ибн ал-Фарида.— *Le diwan du cheikh Omar ibn el-Faredh*, ed. cheikh Rochaid ed Dahdah, Paris, 1885.

Жуковский, *Жизнь и речи Абу Са'ида*.— В. А. Жуковский, *Жизнь и речи старца Абу Саида Мейхенейского*, СПб., 1899.

Жуковский, *К истории старца Абу Са'ида*.— В. А Жуковский, *К истории старца Абу Саида Мейхенейского*,— ЗВОРАО, т. XIII.

Жуковский, *Омар Хайам*.— В. Жуковский, *Омар Хайам и «странствующие» четверостишия*,—«Сб. статей учеников барона Розена к 25-летию первой лекции», СПб., 1897.

Жуковский, *Песни*.— В. А. Жуковский, *Песни Гератского старца*,— сб. «Восточные заметки», СПб., 1895.

Жуковский, *Раскрытие скрытого*.— В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой*, Л., 1926.

Жуковский, *Тайны единения*.—В. А Жуковский, *Тайны единения с богом в подвигах старца Абу Саида*, СПб., 1899.

Захаби, *Табакат*.— F. Wüstenfeld, *Liber classium virorum*... auctore Abu Abdalla Dahabio, Gottingae, t. VI, 1833.

Иностранцев.— К. Иностранцев, *Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии*,— ЗВОРАО, т. XVI.

Ибн ал-'Араби, Тафсир.— محیی الدین ابن‌العربی، التفسیر القرآن، القاهره، ۱۳۱۷

Ибн ал-'Араби, *Фусус ал-хикам* — محیی الدین ابن العربی، فصوص الحکم بولاق، ۱۲۹۰

Ибн ал-Асир.— Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum incribitur*, ed. C. J Tornberg, vol. X, Upsaliae et Lugduni Batavorum, 1864.

Ибн Таймиййа.— ابن تیمیة احمد ابن عبدالحکیم الحرانی الحنبلی، مجموعة رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیة، قاهره، ۱۳۲۳

Ибн Халдун.— *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*. Texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Impériale, par E Quatremère,— Notices et extraits, t. XVI—XVIII, Paris, 1858.

Ибн Халликан.— *Ibn Challikani Vitae illustrium virorum*.. ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII, Göttingae, 1835—1850.

Йакут, *Му'джам* — *Yacut's geographisches Wörterbuch*, hrsg. von F. Wüstenfeld, Bd I—VI, Leipzig, 1866—1873.

Калабади, *Китаб ат-та'арруф*.— ابو بکر محمد ابن اسحاق کلابادی، کتاب التعرف لمذهب اهل الصوف، القاهره، ۱۹۳٤ <В наст. изд. цитировано по рук. ЛГУ, № 396>.

Кашшаф.— *Kommentar zum Kur'an* verf. von az-Zamahšari (Kaššaf), Bulak, 1281.

Кисас ал-'улама'.— محمدبن سلیمان الطنکابونی، قصص العلماء، لکنو، ۱۳۰٦

Китаб ал-агани.— ابو الفرج الاصبهانی، کتاب الاغانی، القاهره، ۱۳۲۲ — ۱۳۲۳

Китаб ал-лума'.— *The Kitab al-luma' fi l-tasawwuf of Abu Nasr 'Abdallah b.'Ali al-Sarraj al-Tusi*, ed. by R. A. Nicholson, Leyden, 1914 (GMS XXII).

Крачковский — И. Ю. Крачковский, *Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский*, Пг., 1914.

Кут ал-кулуб.— ابو طالب محمد ابن ابی الحسین علی المکی، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، ج ۱ — ۲، القاهره، ۱۳۱۰

Кушайри, *Рисалат*.— ابو القاسم عبد الکریم بن هوازن القشیری، الرسالة فی علم التصوف، قاهره، ۱۳۳۰

Лахиджи, *Шарх-и Гулшан-и раз*.— لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۱۰

Маджалис ал-му'минин.— نور الله نوری، مجالس المؤمنین، طهران، ۱۲٦۸ <В наст. изд. цитировано по рук.>

Маджалис ал-'ушшак — سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، کانپور، ۱۳۱۲

Маджалис ал-'ушшак, лит. — سلطان حسین بن سلطان منصور بن بیقره، مجالس العشاق، لکنو، ۱۲۹۳

Маджма' ал-фусаха' — رضاقلی خان هدایت، مجمع الفصحاء، تهران، ۱۲۹٤

Макамат. — مقامات حضرت خواجه نقشبند، بخارا، ۱۳۲۸

Маназил ас-са'ирин — عبد الله ابن محمد انصاری الهروی، منازل السائرین الی الحق، القاهره، ۱۳۲۷

Мантик ат-таир — *Mantic uttair ou le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse* par Farîd-uddîn Attar publié en persan par M. Garcin de Tassy, Paris, 1857.

Мизан ал-и'тидал — شمس الدین محمد ابن احمد ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، لکهنو، ۱۳۰۱

Мунтахаб-и мирсад ал-'ибад. — منتخب مرصاد العباد، طهران، ۱۳۰۱

Мухсин, *Диван*. — دیوان اشعار ملا محسن فیض، طهران، ۱۳٤۸

Навави — El-Nawawi, The Biographical Dictionary of illustrious men, ed by F. Wüstenfeld, Göttingen, 1842—1847.

Наме-йи данишваран — صنیع الدوله، نامهٔ دانشوران، تهران، ۱۸۷۱

Никитский — М. Никитский, *Эмир-Низам Эд-Дин-Али-Шир в государственном и литературном его значении. Рассуждение*, СПб., 1856.

Раузат ал-джиннат — محمد باقر ابن حاجی زین العابدین الموسوی الخنساری، روضات الجنات، طهران، ۱۳۰٦

Рисале-йи кудсийа — محمد بن محمود الحافظی البخاری (خواجه محمد پارسا)، رسالهٔ قدسیه، بخارا، ۱۳۲۸

Рийаз ал-'арифин. — رضا قلی خان هدایت، ریاض العارفین، طهران، ۱۳۰۵

Розенберг, *Список* — Ф. А. Розенберг, *Список исламских рукописей, поступивших в Азиатский музей в первое полугодие 1919 г* — «Бюллетени Российской Академии наук», 1919.

Ромаскевич, *Список* — А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского университета*, — ЗКВ, т. I, 1925.

Руми, *Месневи*, коммент. — جلال الدین رومی، مثنوی، شرح اسماعیل ابن احمد انقروی، بولاق، ۱۲٦۸

Руми, *Месневи*, лит. — جلال الدین رومی، مثنوی، طهران، ۱۳۰۷

Са'ди, *Гулистан*. — Са'ди, *Гулистан*, Берлин, 1922.

Самойлович — А. Н. Самойлович, *О «пайза» — «бэйсэ» в Джучиевом улусе. К вопросу о басме хана Ахмата*, — ИАН, т. XX, 1926

Сам'ани, *Китаб ал-ансаб* — *The Kitab al-Ansab* of 'Abd al-Karîm ibn Muḥammad al-Sam'ânî with an introduction by D. Margoliouth, Leyden—London, 1912 (GMS XX)

Сана'и, *Хадика*. — حدیقهٔ سنائی، بمبئی، ۱۲۷۵

Сафинат ал-аулийа'. — دارا شکوه، سفینة الاولیاء، کانپور، ۱۳۱۸

Сийар ал-'арифин. — حمید بن فضل الله «درویش جمالی»، سیر العارفین، دهلی، ۱۳۱۱

Суйути. — السیوطی، الجامع الصغیر، القاهره، ۱۲۸٦

Тазкират ал-аулийа', изд. Никольсона — *The Tadhkiratu'l-Awliya* .. of Muhammad ibn Ibrahîm Farîd'd-dîn 'Attar, ed. by R. A. Nicholson, vol. I—II, London—Leyden, 1905—1907.

Тара'ик ал-хака'ик. — حاجی میرزا معصوم علی شاه نعمت اللهی، طرائق الحقائق، طهران، ۱۳۱٦ — ۱۳۱۹

Та'рих-и гузиде — *The Ta'rikh-i-Guzida or «Select history»* of Ḥamdu'llâh Mustawfî-

l-Qazwini, ed. by E. G. Browne, vol 1—2, Leyden—London, 1910—1914 (GMS XIV, 1, 2).
Та'рих-и Фириште.— تاریخ محمد قاسم فرشته، طهران، ۱۲۴۸
Тураев.— Б. Тураев, *Остатки финикийской литературы*, СПб, 1903
Туртуши — ابو بکر محمد الطرطوشی المالکی، سراج الملوك، القاهره، ۱۳۰۶
Тухфат ал-ахрар — Tuhfat ul-ahrar, The gift of the noble . of Mulla Jami, ed. by Forbes Falconer, London, 1848.
Фават ал-вафайат. — محمد بن شاکر بن احمد الکتبی، فوات الوفایات، بولاق، ج ۱—۲، ۱۲۸۲
Фарс-наме.— The Fars-nama of Ibnu'l-Balkhi, ed. by G. Le Strange and R. A. Nicholson, London, 1921 (GMS NS I).
Фатх ал-бари.— ابن حجر احمد ابن علی العسقلانی، فتح الباری، القاهره، ۱۹۰۱
Хабиб ас-сийар.— خواندامیر، حبیب السیر، تهران، جلد ۱—۳، ۱۲۷۱؛ بمبئی، ۱۲۷۳
Хаджи Халифа — *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum* a Mustapha Ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum, ed. G. Flügel, t. I—VII, Leipzig—London, 1835—1858.
Хазинат ал-асфийа'.— ...ی غلام سرور صاحب لاهوری، خزینة الاصفیا، نول کشور [б. г.]؛ کانپور، ۱۳۲۰
Харабат-и зийа'.— خرابات ضیاء، استانبول، ۱۸۷۴
Ша'рани, *Табакат ал-кубра.*— عبد الوهاب ابن احمد شعرانی، طبقات الکبری، القاهره، ۱۳۱۵
Ша'рани, *Танбих ал-мугтарин.*— شعرانی، تنبیه المغترین، القاهره، ۱۳۱۰
Шмидт — А. Э. Шмидт, *'Абд-ал-Ваххаб-аш-Ша'раний (†973,1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин»*, СПб., 1914.

Ahlwardt. — W. Ahlwardt, *Die Handschriftenverzeichnisse der königlichen Bibliothek in Berlin*, Berlin, 1887—1899.
Amedroz. — Amedroz, *Notes on some sufi lives*, JRAS, 1912, pp. 556 sq. and 1089 sq.
Tor Andrae.— Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, Stockholm, 1917.
Beale.— T W. Beale, *The Oriental Biographical Dictionary*, Calcutta, 1881.
Bélin.— M. Bélin, *Notice biographique et littéraire sur Mir Ali-Chir Névaii, suivie d'extraits tirés des oeuvres du même auteur*,—«Journal asiatique», 1861, t. XVII
Blochmann and Jarret.— H. Blochmann and H S. Jarret, *The 'Ain-i Akbari by Abu'l-Fazl-i 'Allami*, transl. from the original persian, I—III, Calcutta, 1873—1899 (Bibliotheca Indica, 61).
Blochet, *Catalogue.*— Ed. Blochet, *Catalogue de la collection des manuscrits orientaux, arabes, persans et turcs*, formée par M. Charles Schefer, Paris, 1900
Blochet, *Les enluminures.*— Ed. Blochet, *Les enluminures des manuscrits orientaux turcs, arabes, persans de la Bibliotheque Nationale*, Paris, 1926.
Brockelmann, GAL.— C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd I—II, Weimar—Berlin, 1898—1902.
Browne, *Catalogue.*— E. G. Browne, *A catalogue of the persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*, Cambridge, 1896.
Browne, *Literary history* — E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, vol I—II, Cambridge, 1902—1924.
Browne, *Persian literature in modern times.*— Ed. Browne, *Persian literature in modern times*, Cambridge, 1924.
Browne, *Persian literature under Tartar Dominion.*— E. G. Browne, *Persian literature under Tartar Dominion*, Cambridge, 1920.
Browne, *A year.*— E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893.
Catalogue of Bankipore.— Catalogue of the Arabic and Persian manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Calcutta, 1908.

Catalogus — *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Musaeo Britannico asservantur. Pars secunda, codices arabicos amplectens*, London, 1846.

Census of India.— *Census of India*, 1891, XIX.

Chrestomathia arabica — I. G. L. Kosegarten, *Chrestomathia arabica ex codicibus manuscriptis*, Lipsiae, 1828.

Dieterici — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles* aus dem Arabischen übersetzt von Fr. Dieterici, Leipzig, 1883.

Dorn, *Catalogue* — B. Dorn, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale*, St.-Pbg., 1852.

Dozy — R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduction français par V. Chauvin, Leyden, 1879.

Erman.— A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin, 1905.

Ethé, *Catalogue of the India Office* — H. Ethé, *Catalogue of persian manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903.

Ethé, GIPh — H. Ethé, *Neupersische Litteratur*, — GIPh, Bd. II, Leyden, 1896—1904.

Ethé, *Die Rubâ'is* — H. Ethé, *Die Rubâ'is des Abû Sa'îd bin Abdulchair*.— «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», Wien, 1875.

Flügel, *Handschriften* — G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien*, Wien, 1867.

Flügel, *Definitiones* — G. Flügel, *Definitiones Dschordschani*, Lipsiae, 1845.

Goldziher, *Islamisme* — J. Goldziher, *Islamisme et parsisme*,— «Revue de l'histoire des religions», vol. XLIII.

Goldziher, *Muhammedanische Studien* — J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* Halle, 1888—1890.

Goldziher, *Die Richtungen* — J. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

Goldziher, *Vorlesungen* — J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925.

Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung* — R. Hartmann, *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufismus*, Berlin, 1914.

Hartmann, *As-Sulami's Risalat* — R. Hartmann, *As-Sulami's Risalat al-Malamatija*,— «Der Islam», VIII.

Hastings, *Encyclopaedia*.— J. Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. III, 1910.

Haug, West.— M. Haug, E. W. West, *The book of Arda Viraf*, Bombay—London, 1872.

Horten, *Indische Strömungen* — M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, vol. I—II, 1927—1928.

Horten, *Die religiöse Gedankenwelt* — M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.

«Imperial Gazetteer» — «The Imperial Gazetteer of India», Oxford, vol. XXIV, 1908.

Ivanow, *Catalogue of the Asiatic Society*.— V. Ivanow, *Concise descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the collections of the Asiatic Society of Bengale* Calcutta, 1924.

Ivanow, *Tabaqat of Ansari* — V. Ivanow, *Tabaqat of Ansari in the old language of Herat*,— JRAS, 1923.

Justi, *Iranisches Namensbuch*.— F. Justi, *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895.

Kremer.— A. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Gottesbegriff Prophetie und Staatsidee*, Wien, 1868.

Macdonald. — D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, London, 1903.

Malcolm — F. Malcolm, *Histoire de la Perse, depuis les temps les plus anciens jusqu'à l'époque actuelle*, Paris, 1822.

Massignon, *Lexique* — L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; <Paris, 1954>.

Massignon, *La passion.*— L. Massignon, *La passion d'Al-Hosain Ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mistique, en pais d'Islam, exécuté à Baghdad le 26 mars*, vol.1—2, Paris, 1922.

Massignon, *Quatre textes*,— L. Massignon, *Quatre textes inédits*, Paris, 1914

Nicolas.— F. B. Nicolas, *Les Quatrains de Kheyam*, Paris, 1867.

Nicholson, *Ibrahim b. Adham.*— R. A. Nicholson, *Ibrahim b Adham*,—«Zeitschrift für Assiriologie», Bd XXVI.

Nicholson, *Selected poems.*— *Selected poems from the Divani Shemsi Tabriz* ed. and transl. by R. Nicholson, Cambridge, 1898.

Nicholson, *Studies.*— R. A. Nicholson, *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.

Niedermayer, Diez.— O. Niedermayer, N. E. Diez, *Afganistan*, Leipzig, 1924.

Pertsch, Gotha.— W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878.

Pertsch-Rückert.— W. Pertsch-Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, Gotha, 1874.

Pertsch, Berlin.— *Verzeichniss der Persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888.

Plotin.— *Plotini opera omnia*, ed. Fr. Creuzer, Oxonii, 1835.

Radloff.— W. Radloff, *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasaghun*. Theil II, *Text und Übersetzung nach den Handschriften von Wien und Kairo*, St.-Pbg., 1900—1910.

Rieu, *Catalogue.*— Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895.

Rosen, *Les manuscrits.*— *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*, décrits par V. Rosen, St.-Pbg, 1886.

Rosen, *Notices* — V. Rosen. *Notices sommaires des Mss arabes du Musée Asiatique*, St.-Pbg., 1881.

Rosenberg.— F. Rosenberg. *Le livre de Zoroastre (Zarātusht nāma) de Zartust-i Bahrām ben Pajdu*, St.-Pbg., 1904.

Rozenberg, *Notices*,— F Rozenberg, *Notices de literature parsie*, I—II, St -Pbg , 1909

Rosenzweig, *Auswahl.*— V. Rosenzweig, *Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi Aus dem Persischen mit beigefügtem Original Texte und erläuternden Anmerkungen*, Wien, 1838.

Rosenzweig, *Joseph und Suleicha.*— *Joseph und Suleicha, historisch-romantisches Gedicht, a. d. Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami* übersetzt von V. Rosenzweig, Wien, 1824.

Rumi, *Mesnevi.*— J W. Redhouse, *The Mesnevi* .. of Mevlana Jelalu 'd-din Muhammed er-Rumi, London, 1881 (Trübners Oriental Series).

Sachau and Ethé, *Bodleiana.*— Ed. Sachau and H. Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Library*, pt I, Oxford, 1889.

Sale, *Koran.*— G. Sale. *The Koran*, London, 1857.

Salemann.—C. Salemann, *Manichaeische Studien*, St.-Pbg., 1908.

Schaeder.— H. Schaeder, *Die islamische Lehre von vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*,— ZDMG, Bd 79, 1925.

Smirnow, *Manuscrits.*— *Manuscrits turcs de l'Institut des langues orientales*, décrits par. W. D. Smirnov, St.-Pbg., 1897.

Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary*,— A. Sprenger, *'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufis; Dictionary at the technical terms used in the sciences of the Musalmans*, Calcutta, 1856—1893.

Sprenger, *Catalogue.*— A. Sprenger, *A catalogue of the arabic, persian and hindustany manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854.

Tabakat-i Nasiri — Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, including Hindūstān, from A H. 194 [810 A. D.] to A. H. 658 [1260 A. D.], and the Irruption of the Infidel Mughals into Islām. By the

Maulānā, Minhāj-ud-Din, Abū-'Umar-i-'Usmān Transl from Original Persian Manuscripts By H G Raverty, vol I—II, London, 1881; Index, Calcutta, 1897 (Bibliotheca Indica).

Visva-bharati — *The Visva bharati quarterly*, ed by Surendranath Tagore, Calcutta, Magh 1330, B. S.— January 1924, A. D.

Van Vloten — Van Vloten, *Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu Othman Amr ibn Bāhr al-Djahiz de Basra*, Leyden, 1898.

Wilberforce-Clarke, *Divan-i Hafiz* — H Wilberforce-Clarke, *The Divan-i Hafiz*, Calcutta, 1891.

Whinfield and Kazvini, *Lawa'ih* —E H Whinfield and Mirza Muhammad Kazvini, *Lawa'ih, a treatise* on sufism by Nur-ud-din Abd-ur-rahman Jami, London, 1906 (Oriental Translations Fund N. S. 16)

Wolff.— M Wolff, *Muchammedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872

Wright.— W. Wright, *The travels of Ibn Jubair*, Leyden, 1852.

Wüstenfeld, *Die Denkmäler* — Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's *Kosmographie* II Theil *Die Denkmäler der Länder* Aus den Handschriften des Hn. Dr. Lee und der Bibliotheken zu Berlin, Gotha und Leyden hrsg von F Wüstenfeld, Göttingen, 1848.

Zend avesta.— Zend avesta, ed Westergaard, Copenhagen, 1852.,

آثار مربوط به تصوف که پس از سال ۱۹۳۰ میلادی به چاپ رسیده و به‌موضوعهای این کتاب نزدیک است.

۱. کلیات

الف. پژوهش

1. E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, second ed. with Introduction by A. J. Arberry, London, 1938. (Работа написала в основном по материалам Фусус ал-Хикам ибн ал-Араби).

2. A. J. Arberry, *An introduction to the history of Sufism*, London, 1942; изд. 2; 1947.

3. [1947] عمر فرخ، التصوف فی الاسلام، بیروت،.

4. A. J. Arberry, *Sufism. An account of the mystics of Islam*, London—New York, 1951; изд. 2, London, 1956.

5. H. Ritter, *Muslim Mystics Strife with God*, — „Oriens", vol. 5, 1952, № 1, pp. 1—16.

6 T. Burckhardt, *Vom Sufitum. Einfürung in die Mystik des Islam*, 1953.

7. „Mélanges Louis Massignon", Damas, 1956—1957. (Содержит библиографию работ ученого).

8. J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959. (См. разделы, посвященные суфийским авторам, библиографию).

9. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim mysticism*, London, 1960.

9a. Afshar, Iraj, *Index Iranicus*, Tehran, vol I, 1961, pp. 145—153, № 1004—1033 (суфизм); pp. 161—162, № 1093—1980 (Газали); pp. 726—727, № 5033—5046 (Сана'и); pp. 743—746, № 5163—5185 (Джалал ал-Дин Руми); p. 758, № 5278 (Са'ди и Хафиз); p. 760, № 5295 (Са'ди и Сухраварди); p 768, № 5354 (Хафиз и шейх Сан'ан); p. 770, № 5371 (Баба Фигани). См. также указатель имен авторов, pp. 909—939.

ب. متون

10. Abu 'Abd al-Rahman Muhammad b. al-Husain b. Muhammad b. Musa al-Sulami, Kitab Tabaqat al-Sufiyya, texte arabe avec une introduction et un index par Johannes Pedersen, Leiden, 1960.

11. ابوالحسن علی بن عثمانی الجلابی الهجویری الغزنوی، کشف المحجوب لارباب القلوب، بتصحیح علی قویم، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

12. ابوالفضل رشید الدین میبودی، کشف الاسرار وعدت الابرار معروف بتفسیر

خواجه عبدالله انصاری، باهتمام علی اصغر حکمت، تهران، [1937].

13. شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمهٔ کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

14. نفحات الانس من حضرات القدس تالیف مولانا عبدالرحمن جامی، بتصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدپور، تهران، [1958].

15. تاریخ ملا زاده (مزارات بخارا)، احمد بن محمود معین الفقراء، تصحیح احمد گلچین معانی، طهران، ۱۳۳۹ [1950—1951].

16. قندیه (مزارات سمرقند)، تصحیح ایرج افشار، نشریهٔ شمارهٔ ۹، زبان و فرهنگ ایران، طهران، ۱۳۳٤ [1955—1956].

17. طرایق الحقائق تالیف محمد معصوم شیرازی «معصومعلی شاه» (نائب الصدر)، بتصحیح محمد جعفر محجوب، تهران، [1930].

۲. اصطلاحات تصوف

18. M. Horten, *Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1928.

19. فرهنگ مصطلحات عرفا و متصوفه تالیف جعفر سجادی، تهران، [1931].

20. احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ، شرح مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ، تهران، [1962].

20a. فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی جلال‌الدین ... بلخی، گردآورنده دکتر سید صادق گوهرین، جلد ۱—٤، ۱۳۳۷—۱۳٤۱ [1939—1962]

۳. آثار مربوط به برخی از مؤلفان صوفیه و چاپ تألیفات آنها

محاسبی (متوفی به سال ۸۵۷م.)، بایزیدبسطامی (متوفی به سال ۸۷۰م.)، جنید (متوفی به سال ۹۱۰م.)، حلاج (متوفی به سال ۹۲۱م.)، (ماتریدی (متوفی به سال ۹٤۵م.).

21. M. Smith, *An early mystic of Baghdad*. A study of the life and teaching o Harith b. Asad al-Muhasibi (781—857), London, 1935.

22. Abd Al-Halim Mahmoud, *Al-Mohasibi: un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.

23. عبدالرحمن بدوی، شطحات الصوفیه، قاهره، (ابو یزید بسطامی) [1949].

24. Abdel-Kader Ali Hassan, *The life, personality and writings of Al-Junayd*. A study of a third/ninth century mystic, with an edition and translation of his writings, 1962 (GMS, NS, vol. XXII).

25. [L. Massignon], *Akhbar al-Hallaj*, texte ancien..., publ. par L. Massignon et P. Kraus, Paris, 1936.

26. L. Massignon, *Interférences philosophiques et pensées metaphysiques dans la mystique hallajienne*, Brüssel, 1950.

27. Hocein Mansûr Hallâj, *Diwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1955.

28. ایرج افشار، پندنامهٔ ماتریدی، «فرهنگ ایران زمین»، دفترها ۱—۴، جلد ۹، سال ۱۳۴۰ [1961—1962].

Абу Са'ид (ум. 1049), Баба Кухи (ум. 1050), Баба Тахир (ум. 1055)

29. محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید، حالات و سخنان شیخ ابوسعید، باهتمام ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۱ [1952—1953]; второе изд.— 1963 г.

30. محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید باهتمام ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۳۲ [1952—1953]; второе изд.—1963 г.

30а. Р. Джураев, *Об издачиях «Asrar ut-tavhid»*,—«Вестник ЛГУ», 1963, № 20, Серия Истории, языка и литературы, вып. 4.

31. دیوان بابا کوهی، شیراز، ۱۳۴۷ [1928—1929]. Ср. стр. 287, сн. 17 наст. изд.

32. یادداشتهای قزوینی، جلد دوم، تهران، ۱۳۳۴، ص ۳۰—۹۰. (Казвини утверждает, что так называемый Диван Баба Кухи — подделка, относящаяся ко времени Хафиза).

33. Т. Тагирджанов. *Диван Баба Кухи в исследованиях В. А. Жуковского*. — „Очерки по истории русского востоковедения", т. V, М., 1960, стр. 59—62 (описаны издания дивана Баба Кухи, вышедшие в Иране в 1940, 1953 и 1956 гг).

34. A. J. Arberry, *Poems of a persian sufi, being the quatrains of Baba Tahir*, Cambridge, 1937.

35. دیوان... بابا طاهر عریان همدانی، چاپ سوم، [تهران]، اسفند ماه ۱۳۳۱ [февраль — март 1953 г.].

36. Ю. Е. Борщевский, *К характеристике рукописного наследия В. А. Жуковского*, — «Очерки по истории русского востоковедения», т. V, М., 1960, стр. 31—32. (Материалы о Баба Тахире).

36а. З. Н. Ворожейкина, *О литературном наследии Баба Кухи и Баба Тахира* —сб. «Иранская филология», Л., 1964, стр. 149—155.

القشیری (متوفی به سال ۱۰۷۳ م.)، انصاری (متوفی به سال ۱۰۸۸ م.).

37. A. Arberry, *Al-Qushairi as traditionist*,—„Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata", Hauniae, 1953.

38. عبدالله انصاری، منازل السائرین. Ed. S. de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1953.

39. گفتار در سرگذشت آثار و افکار خواجه عبدالله انصاری هروی، اثر سرژ بورکی، کابل، [1957]. (Содержит библиографию).

غزالی (متوفی به سال ۱۱۱۲م.)، عین‌القضاه همدانی (متوفی به سال ۱۱۱۳م.)، احمدجام (متوفی به سال ۱۱۴۱م.)، سهروردی (متوفی به‌سال ۱۱۹۱م.).

40. M. Smith, *Al-Ghazali the mystic. a study of the life and personality*, London, 1944.
41. Al-Ghazzali, *Critère de l'Action (Mizan al-'amal)*. traité d'éthique psychologique et mystique, ed. Hikmat Hachem, Paris, 1945.
42. محمد غزالی، کیمیای سعادت تهران، ۱۳۳۴ [1955].
42a. عبد الرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، قاهره [1961].
43. عین القضاة همدانی، رسالهٔ یزدان شناخت، باهتمام بهمن کریمی، تهران، [1949].
44. عین القضاة همدانی، رسالهٔ لوایح، تصحیح و ترجمهٔ دکتر رحیم فرمنش، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].
45. دکتر رحیم فرمنش، احوال و آثار عین القضاة، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].
46. H. Moayyed, *Die Maqâmât des Ğaznavî. Eine legendäre Vita Ahmadi Ğâm's Žandapil*, Frankfurt am Main, 1959.
47. مقامات ژنده پیل احمد جام... با مقدمه و توضیحات... حشمت‌الله مؤید سنانجی، تهران، [1961].
48. H. Ritter, *Philologica VIII und IX: die vier Suhrawardi*. — «Der Islam», 1935, XXII, S. 88—105; XXIV, 1938/39, S. 270—286.
49. Şihâbaddin Yahya as-Suhrawardi, *Opera Metaphysica et mystica*, edidit et prolegomenis instruxit H. Corbin, vol. I, Istanbul, 1945; vol. II, Teheran—Paris, 1952 (vol. II: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de... Sohrawardi*).
50. اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب الدین السهراوردی، تألیف محمد علی ابو ریّان، قاهره، [1959].

روزبهان‌بقلی (متوفی به سال ۱۲۰۹م.)، نجم‌الدین کبری (متوفی به سال ۱۲۲۱م.).

51. L. Massignon, *La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli*.—«Studia orientalia Joanni Pedersen... dicata», Hauniae, 1953.
52. روزبهان بقلی شیرازی، عبهر العاشقین، بتصحیح ومقدمهٔ فارسی و فرانسوی هنری کربین و دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].
53. F. Meier, *Die Fawâ'iḥ al-Ğamâl wa Fawâtiḥ al-Ğalâl des Nağm ad-din al-Kubrâ*, Wiesbaden, 1957.
54. شیخ نجم‌الدین کبری، رسالهٔ معرفت (ترجمهٔ فارسی)، شیراز، ۱۳۳۷ [1958—1959]

فریدالدین عطار (متوفی در حدود سال ۱۲۲۹ م.).

55. H. Ritter, *Philologica X: Feridaddin Attar*, — «Der Islam», 1940, XXV, S. 134—173.

56. Ilahi-name..., eine mystische Dichtung von Faridaddin Attar, herausgegeben von H. Ritter, Istanbul, 1940.

57. سعید نفیسی، جستجو در احوال و آثار فرید الدین عطار نیشابوری، طهران، ۱۳۲۰. [1941]

С. Нафиси считает поэму Булбул-наме не принадлежащей Аттару. Ему возражает Х. Риттер в статье в EI (см. № 64 наст. справки).

58. عبد الوهاب عزام، التصوف و فریدالدین عطار، قاهره، ۱۹٤٥.

59. H. Ritter, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar*, Leiden, 1955.

60. Н. Д. Миклухо-Маклай, *О происхождении «Дополнения» к «Тазкират ал-авлийа» Аттара*, — «Краткие сообщения ИВ АН СССР», 1956, № 22, стр. 19—27.

61. عطار نیشابوری، منطق الطیر بتصحیح و اهتمام دکتر محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۷. [1958—1959]

62. عطار نیشابوری، اسرارنامه، باتصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

63. عطار نیشابوری، مصیبت‌نامه، باهتمام دکتر نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ [1959—1960].

64. H. Ritter, *'Attar*, — «Encyclopedie de l'Islam», nouvelle edition, t. I, Leyde, 1960, pp. 775—777. В этой статье Х. Риттер делит все приписываемые Аттару произведения на три группы по степени уверенности в их подлинности. *Булбул-наме*, например, он включает в первую группу, а *Уштур-наме* — во вторую.

65. اشترنامهٔ فرید الدین عطار نیشابوری، بکوشش مهدی محقق، تهران، [1961]

66. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری تألیف بدیع الزمان فروزانفر، تهران، [1961].

Ибн ал-'Арсби (*ум. 1240*), *Бохарзи* (*ум. 1260*), *Азиз ад-Дин Насафи* (*ум. 1265*)

67. Abu'l-Ila 'Afifi, *The mystical philosophy of Muhyid-Din-ibnu'l-Arabi*, Cambridge, 1939.

68. M. Asin Palacios, *La risqlat al-Quds de Ibn 'Arabi de Murcia*, Madrid, 1939.

69. B. Westreich, *Das Kitab Bulgat al-gauwas und seine Beziehungen zu anderen Schriften Ibn al-'Arabis*, Hamburg, 1951.

70. سیف الدین باخرزی، مقاله بقلم سعید نفیسی، «مجله دانشکدهٔ ادبیات»، سال دوم، طهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

71. سرگذشت سیف‌الدین باخرزی، بانضمام شمه‌ای از مقامات... و رساله در عشق... بقلم ایرج افشار، تهران، ۱۳٤۱ [1962—1963]، (از مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ش ٤ س ۸، ش ٤ س ۹).

72. Azizoddin Nasafi ($VII_e/XIII_e$ siècle). *Le livre de l'Homme parfait (Kitab al-Insan al-Kamil)*. Recueil de traités de soufisme en persan, publiés avec une introduction par Marijan Molé, Paris—Teheran, 1962.

جلال‌الدین رومی (متوفی به سال ۱۲۷۳ م.).

73. Jalalu'd-din Rumi, *The Mathnawi*, edited from the oldest MSS available with crit. notes, transl and commentary by R A Nicholson, vol 1–8, London - Leiden, 1925—1940, GMS NS, vol. 4.

74. بدیع‌الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین، تهران، [1937].

75. H. Ritter, *Das Proömium des Mathnawi-i Maulawi*. — ZDMG, 1939, Bd 93, S. 169—196.

76. H. Ritter, *Čalal-ad-Din Rumi und sein Kreis*. — «Der Islam», 1940—1942, Bd XXVI, S. 116—159, 221—249.

77. A. Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaleddin Rumis*, Walldorf, 1949.

78. کتاب فیه ما فیه از گفتار مولانا جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، طهران، ۱۳۳۰ [1951].

79. A. J. Arberry, *Discourses of Rumi*, London, 1961 (комментированный перевод *Фихи ма фихи*).

80. بدیع‌الزمان فروزانفر، مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، ۱۳۳۳ [1954—1955].

81. بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۳٤ [1955—1956].

82. کلیات شمس یا دیوان کبیر، بتصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد اول و جلد دوم، تهران، ۱۳۳۵ — ۱۳۳۷ [1958—1959].

فخرالدین عراقی (متوفی به سال ۱۲۸۹ م.).

83. Iraqi, *The song of lovers (Ushshaq-nama)*, ed. and transl. by A. J. Arberry Oxford, 1939.

84. کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی متخلص به عراقی، با مقدمه و تصحیح . . . بکوشش سعید نفیسی، تهران، [1956].

شاه‌نعمت‌الله‌ولی (متوفی به سال ۱٤۳۱ م.)، قاسم انوار (متوفی به سال ۱٤۳۳ م.).

85. Matériaux pour la biographie de Shâh Ni'matullah Wali Kermani. Textes persans publiés avec une introduction par Jean Aubin, Paris—Teheran, 1956.

86. کلیات قاسم انوار، بتصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959].

بابافغانی (متوفی به سال ۱۵۱۹م.)، ملاصدرا (متوفی به سال ۱۶۴۰م.)، محسن فیض کاشانی (متوفی به سال ۱۶۸۰م.).

Баба Фигани (ум. 1519), Мулла Садра (ум. 1640), Мухсин-и Файз-и Кашани (ум. 1680)

87. بابا فغانی شیرازی، دیوان اشعار، بتصحیح ... احمد سهیلی خوانساری، تهران، 1962].

88. جواد مصلح، فلسفهٔ عالی یا حکمت صدر المتلحین، تهران، [1960]

89. ملا صدرا، رسالهٔ سه اصل، بتصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران، [1961]

89a. جلال‌الدین اشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، مشهد، [1961]

90. ملا صدرا، مشاعر، ترجمه و توضیح بقلم غلام حسین آخانی، اصفهان، [1961]

91. یادنامهٔ ملا صدرا، تهران، [1961] (сборник статей о Мулле Садра).

91a. کسر اصنام الجاهلیه، لصدرالدین محمد شیرازی ....، حققه وقدم لها ... دانش پژوه، تهران [1962]

92. Molla Sadra Shirazi (ob. 1050/1640), *Le livre des Penetrations métaphysiques (Kitab al-Masha'ir)*. Texte arabe, version persane de Badi' ol-Molk Mirza 'Emadod-dawleh, publiés avec une traduction française et des notes par H. Corbin, Paris—Teheran, 1964.

93. دیوان ملا محسن فیض کاشانی، تهران، ۱۳۳۷ [1958—1959]

94. کلیات دیوان اشعار ملا محسن فیض کاشانی، بضمیمهٔ رسالهٔ گلزار قدس، تهران، 1960].

فهرست راهنما

فهرست اسامی
جغرافیایی، اشخاص، فرقه‌ها، کتابها، و موضوعات

آتشکده ۲۴۵، ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۴۳۶، ۶۶۳ ح
آتکورمیش ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۰
آدم ۵۶۰
آذربایجان ۴۱۵ ح، ۴۷۰ ح
آرخونتا ۱۱۵
آسیا ۷۲، ۷۷، ۳۷۹، ۴۲۶، ۵۸۸
آسیای صغیر ۲۴۴، ۶۱۷
آسیای میانه ۳۶، ۶۷، ۸۹، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۶۵، ۲۹۰، ۴۵۴، ۶۰۸
آلمان ۶۷۷
آمونیوس ساکاس ۲۶، ۲۷
آنقاد (نه‌گانه‌ها) ۲۷، ۶۲۷
آندره، تور ۵۰۲

ابراهیم (ع) ۱۲۲، ۳۵۰، ۵۸۱
ابراهیم، سلطان ۹۱، ۴۴۷
ابراهیم، شیخ ۴۴۲، ۴۴۳
ابراهیم [غزنوی] ۱۶۱، ۳۸۹
ابراهیم ابن ادهم ۷۵، ۸۱، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۷ ح، ۲۸۳، ۲۹۰، ۳۳۲ ح، ۴۱۰، ۵۶۷، ۵۹۶، ۶۰۸، ۶۴۸، روایات عطار دربارهٔ ~ ۲۴۳، شرح زندگی ~ ۲۴۴، سیمای افسانه‌ای ~ ۲۴۵، ۲۴۸، ویژگیهای مانی گرایانه افسانه ~ ۲۴۹، ۲۵۰
ابراهیم الخواص ۵۵
ابلیس ۵۶۱
ابن ابویحیی ۶
ابن الاثیر ۶، ۲۵۱
ابن الجوزی ۹۲، ۲۷۷
ابن العربی ۷۹، ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۲، ۴۸۴، ۴۸۶ ح، ۶۲۴، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۶، ۶۶۰ ح، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۸۰
ابن الفرید ۸۲ ح، ۱۴۶ ح
ابن المبارک ۲۵۹
ابن المنور، ابوسعید ۳۲۵ ح، ۳۸۴
ابن باکویه ← باباکوهی شیرازی
ابن بشیر ۲۶۸
ابن بلبلان ۲۶۹
ابن تولوق، سلطان محمددوم ۶۱۹
ابن تیمیه ۵۸۹ ح
ابن جبر ۷۲
ابن حاجب ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۲

ابن خفیف (شیخ کبیر) ٣٧٥، ٣٦٧، ٣٨٢، ٤٠٠ ح
ابن خلدون ٦
ابن خلکان ٢٤٤ ح، ٢٥١، ٢٦٨ ح، ٢٧٤، ٢٧٥ ح، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٦ ح
ابن راوندی ٤٢٢
ابن سعد ٢٧٨
ابن عباس ٩٠
ابن عطا ٣٠٢، ٣٠٨
ابن قتیبه ٢٥١، ٢٥٧، ٢٥٨
ابن کرام ٣٠٠
ابن محدث ٢٥٤
ابن مختار ابن ابو عبید ثقفی ٦
ابن هشام ٢٧٨
ابو احمدالمهر جانی ٢٣
ابو اسحق ابن سیارالنظام ١٨، ١٩
ابواسمعیل عبداله ابن ابو منصور محمد الانصاری‌الهروی ← انصاری، خواجه عبداله
ابوالحسن الجوسکی، شیخ ١٣٩
ابوالحسن بستی ٤٢٢
ابوالحسن خرقانی، شیخ ٨٥-٨٨، ١٠٣ ح، ٣١١، ٣١٤ - ٣١٧، ٣٢١ - ٣٢٥، ٣٨٣، ٤٠٠، ٤٠٨، ٥٦١، ٥٦٢ ح، ٥٧٦ ح، ٥٨٤ ح، ~ و ابوسعیدابوالخیر ٣٢٦، ٣٢٧، ~در مقام یک ملامتی و ویژگی تصوف او ٣٢٨، تعلیمات ~ در کتاب نور العلوم ٣٢٩ - ٣٦٦
ابوالحسن علی ابن اسماعیل الاشعری ٢٠، ٢١، ٣٣٨ ح، ٣٦٨، ٣٨٢، ٣٩٠، ٣٩١ ح، ٤٠٠
ابوالحسن علی ابن‌الحسن [نیای‌عین‌القضاة] ٤١٥ ح، ٤٢٢ ح، ٤٢٥
ابوالحسن علی ابن هارون‌الزنجانی ← زنجانی
ابوالخیر بشرابن محفوظ ابن عنیم، شیخ ١٣٨
ابوالعباس احمدابن سهل عطاالادم‌آلاملی ← ابن عطا
ابوالعباس قصاب، شیخ ٣٢١، ٣٥٤، ٤٢٢، ٤٢٣، ٥٧٦
ابوالعطاء ٨٤
ابوالعطاحیه ٣٩٠
ابوالغازی، سلطان حسین ٥٨٢
ابوالفتح قریشی، شیخ رکن‌الدین ٦١٩
ابوالفدا ٢٥١
ابوالفضائل عبداله‌ابن محمدالمیانجی ← عین‌القضاة
ابوالفیض ← عبدالجناب [محی‌الدین]
ابوالقاسم ابراهیم‌ابن محمدالنصر آبادی ← نصرآبادی
ابوالقاسم ابن محمدابن‌الجنیدالخطاط ← جنید
ابوالقاسم بشرابن یاسین ← بشرابن یاسین
ابوالقاسم دلف ١٣٨
ابوالمحاسن ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٢ ح، ٢٨٥ ح - ٢٨٨ ح
ابوالمغیث حسین‌ابن منصورابن محمدبیضاوی الحلاج ← حلاج
ابوالمنصور، شیخ ٥٧٦
ابوالوفا خوارزمی ٥١٢
ابوبکر ٥٣٣، ٥٤٠، ٥٤١، ٦٣٢
ابوبکر، شیخ ٤٢٣
ابوبکر پیکندی ٣٠٦
ابوبکر جاجرم ٣٥٩
ابوبکر دقاق ٤٢٣
ابوبکر محمد ٤١٥ ح
ابوبکر محمد ابن‌عبدالله‌الرازی، شیخ ٣٠٦
ابوبکر محمدابن موسی‌الواسطی الفرغانی ٣٠٢، ٣٠٨
ابوبکر نیشاپوری، شیخ ٥٧٣
ابوتراب نخشبی، شیخ ٥٦١
ابوحامد محمدابن محمد غزالی، امام ← غزالی

ابوحفص عمرابن سلمه‌الحداد ۳۲، ۸۱، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۹، ۴۰۷، ۴۱۰ ح
ابوحفص عمرالدین عبدالوهاب، ۱۳۸
ابوحنیفه، امام ۶، ۴۴۶ ح
ابوخمیس ۲۰۱ ح
ابوذر ۶۰۴
ابوسعود ابوبکرالهودی ۱۳۸
ابوسعید ابوالخیر، ۶۵، ۱۲۳، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۰ ح، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۷ ح، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵ ح، ۴۳۳، ۵۶۰، ۵۷۷ ح، ۵۸۴ ح، ۶۴۸، رابطهٔ او با بازرگانان ۴۸، استفاده از چکامه‌های خلقی و اشعار عامیانه در تعلیمات ~ ۵۴، ۵۹ - ۶۲، وجههٔ او در میان مردم ۵۸، مجالس ~ ۶۲، ۸۶، ۴۵۳، ~ و گسترش نظم تصوف ۷۰، ۷۱، در مقام مرید سلمی ۳۰۷، ~ و ابوالحسن خرقانی و دیدار آنها ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۸ - ۳۶۰، ۳۶۳، ~ و باباکوهی و دیدار آنها ۳۸۲، ۳۸۴
ابوسعیدالخراز ← الخراز
ابوسعید مجدالدین شرف‌ابن‌المؤیدابن‌ابوالفتح بغدادی ← مجدالدین بغدادی
ابوسعید میهنه‌ای ← ابوسعید ابوالخیر، شیخ
ابوسلیمان محمد ابن معشرالبسطی المقدسی ← مقدسی
ابوصالح حمدون‌القصار ← حمدون قصار
ابوطالب‌المکی ۷۴، ۶۷۶ ح
ابوعبدالرحمن محمد ابن‌الحسین ابن محمدابن موسی‌السلمی‌الازدی‌النیسابوری ← سلمی
ابو عبدالرحمن محمدابن هارون الانصاری القهندزی‌البخاری ۲۹۰
ابوعبدالله ابن منازل ۳۰۰
ابوعبدالله حارث ابن اسدالعنازی‌المحاسبی ← محاسبی
ابوعبدالله [علی‌ابن] محمدابن‌عبدالله[ابن عبیدالله] ← باباکوهی شیرازی
ابوعبدالله محمد ابن اسماعیل‌البخاری ۶
ابوعبدالله محمد ابن اسعدالنیسابوری ۲۹۰
ابوعبدالله محمد ابن خفیف شیرازی ← ابن خفیف
ابوعبدالله محمد ابن عبدالله شیرازی ۳۷۵
ابوعثمان سعیدابن اسماعیل‌الحیری ۳۲، ۳۰۵، ۳۰۹، ۴۰۷
ابوعلی‌الثقفی ۳۰۵
ابوعلی الرازی ۲۷۷
ابوعلی الفضیل‌ابن‌عیاض‌ابن‌مسعود ابن بشرالتمیم ← فضیل‌بن عیاض
ابوعلی‌دقاق ۴۲۲
ابوعلی سرخسی ۴۲۲
ابوعلی‌سینا ۲۴۶، ۳۵۷، ۴۲۳
ابوعلی کرخی، امام ۵۰۴
ابو عمرواسمعیل ابن‌نجیدابن‌احمدابن یوسف ابن‌سلیم‌ابن‌خالدالسلمی ۳۰۵، ۳۰۶
ابوفیض ابن ابراهیم‌ذوالنون‌المصری ← ذوالنون
[ابو] قبیس [کوه] ۲۴۸، ۲۷۸
ابو محمد ← سفیان ابن‌عیینه
ابومحمدالزاهد ۲۶۸
ابو محمودابن هدش الطالقانی ۲۰۱، ۲۸۹
ابو منصور حفده ۴۳۴
ابونصر البخاری ۲۰۱ ح
ابونعیم الاصفهانی ۲۴۴
ابوهضیل العلاف ← علاف
ابویزیدطیفورابن‌عیسی‌ابن‌آدم‌سروشان البسطامی ← بایزید بسطامی
ابویعلی محمدابن البراء، قاضی ۱۳۹
ابیورد ۲۰۱ — ۲۰۳
اتسز ۴۴۴
اته، ۸۰، ۸۸ ح، ۹۴ ح، ۱۳۸ ح، ۳۷۸، ۴۰۲ ح، ۴۰۷ ح، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۸،

۴۸۳ ح، ۴۹۶ ح، ۵۹۲، ~ و تحقیق در تاریخ ادبیات فارسی ۱۰۸، ۱۰۹، ~ و تحقیق دربارهٔ باباکوهی ۳۷۶، ۳۹۰، ۳۹۱، ۵۹۱
اج ۶۱۸ — ۶۲۰
احادیث البخاری ۳۱
احادیث الصحیح ۶
احمد، شیخ ۴۴۱
احمدابن حرب ۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۵۱، سخنان ~ ۲۹۵ — ۲۹۷، جهان بینی ~ ۲۹۸، ۲۹۹، در مقام رابط بین مکتب تصوف عراق و خراسان ۳۰۰، شالودهٔ فعالیتهای او و فعالیت ملامتیه ۳۰۰
احمدابن حنبل ۶
احمدابن خضرویه ۸۴
احمدابن عمرابوالجناب نجم الدین الکبری الخیوکی الخوارزمی (الطامة الکبری) ← نجم الدین کبری، شیخ
احمدبن فضل ۳۰۰ ح
احمد الاحسن ۶۷۴ ح
احمدبن یوسف سنان الکرامانی الدمشقی ۲۴۴
احمد خادم ۳۵۱
احمد غزالی ← غزالی، احمد
احمد کبیر [پسر سید جلال] ۶۱۸
احیاء العلوم الدین ۵۰، ۵۲، ۱۱۳، ۶۷۳
اخبار الاخیار ۶۱۸
اخبار الحلاج ۳۹۱
اخبار العارفین ۳۶۸
اخبار الغافلین ۳۶۸
اخباری [فرقه] ۶۷۴
اخوان الصفا ۲۳، ۲۵، ۴۵
ادبیات مشرق زمین ۵۰، ۵۲، مضمون و شکل در مشرق زمین ۵۲۱ — ۵۲۲
ادبیات پارسی نوین ۱۰۸، ۵۹۱
ادهم (ادهم‌سقا) ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۶۵، ۶۰۸
ادهم نامه ۲۴۵
اردویسورا آناهیتا ۱۱۵، ۱۴۰ ح
ارس ۴۷ ح
ارسطو ۲۳ — ۲۶، ۵۶۵، ۵۶۶
ارمغان [مجله] ۴۱۵ ح، ۴۱۷ ح
اروپا ۲۶، ۸۸، ۱۰۷، ۱۲۳ ح، ۲۴۴، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۸، ۳۶۷، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۲۸، ۴۳۵، ۵۰۹، ۵۹۲، ۶۲۱، ۶۶۲ ح، ۶۶۶
اروپای غربی ۲۴۵
ازارقه [فرقه] ۱۴
ازبکستان ۲۴۵، ۵۱۹ ح
ازبکی ۴۵۰ ح
ازدواج شیخ ادهم ابن خضرویه ۶۰۹
از گذشته ترکان ۳۴۸ ح
استانبول ۳۰۳
استفنس، ج ۹۶
اسحق ابن ابراهیم الطبری ۲۶۱، ۲۸۲
اسحق ابن هنین ← هنین [پسر]
اسحق العبادی ← هنینی [پدر]
اسدی ۳۸۸ ح
اسرائیل ۲۸۴
اسرارالتوحید ۷۰ ح، ۷۱ ح، ۸۶ ح، ۳۰۷ ح، ۳۱۴ ح، ۳۱۷، ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۰، ۳۸۲ — ۳۸۵، ۴۰۹، ۴۲۵ ح، ۵۰۵ ح، ۵۶۰ ح
اسرارالشهود ۵۹۱ ح
اسرارنامه ۱۰۰ ح، ۱۰۳، ۴۶۱، ۴۶۳، ۵۰۹، ۵۳۱، ۵۹۱
اسفراین ۲۹۰، ۴۵۶
اسکندر مقدونی ۴۸۱، ۵۵۶، ۵۶۵، ۵۶۶
اسکندریه ۲۲، ۳۰، ۵۰، ۳۰۳
اسلام ۳، ۴، ۷، ۲۸، ۴۰، ۱۱۱، ۲۴۲،

۳۰۱، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۳۰ ح، ۳۵۲،
۳۶۸، ۳۸۱، ۴۳۳، ۴۵۲، ۴۶۱،
۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۵۶،
۵۸۴، ~ و تماس آن باسایر ادیان،
تشکل سیستم فلسفی اسلامی ۱۳، بررسی
فرقه های مختلف ~ ۱۴—۲۱، ~ و
روش فلسفی یونانی ۲۱، گسترش
علوم یونانی درمیان مسلمانان ۲۲،
۲۳، تعلیمات فلاسفه یونان نزد
مسلمین ۲۴، ۲۵، تاثیر آثار ارسطو در
محافل اسلامی ۲۴ — ۲۶
اسماعیلیه ۱۶، ۹۴
اسمعیل [پسر سلطان محمود] ۴۴۷، ۴۴۸
اسمعیل، شیخ ۴۴۲، ۴۴۳
اسمعیل ابن الوداد الزبیری البیلی ۲۸۹
اسمعیل ابن نجید [نیای سلمی] ۳۰۹
اسمعیل بغدادی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل حلبی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل روسی، شیخ ۴۴۳
اسمعیل قصری ۴۳۴
اسمعیل کوفی، شیخ ۴۴۳
اسوق الاشراق ۲۶۹
اشپرنگر ۴۹۶، ۵۹۲، ۶۲۱، ۶۳۸
اشترنامه ۱۰۴، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
اشعری ← ابوالحسن علی ابن اسماعیل
الاشعری
اشعریها [فرقه] ۸۸
اشمیدت، آ. آ. ۲۹۴
اصطلاحات صوفیه ۳۷۰
اصولی ها [فرقه] ۶۷۵
اعتماد السلطنه ۲۹۳ ح
افریقا ۳۰
افلاطون ۲۵
اقلیدس ۲۳، ۲۴
الاسمعی ۲۸۲
الانصاف ۶۷۰
البقاعی ۲۶۹، ۵۷۵
التعرف ۵۴۲
التواسین ۳۹
الحجاج بن مطر ۲۳
الحسین ← حلاج
الحیاة الحیوان ۲۶۹
الخراز ۸۳ ح، ۴۲۳، ۵۷۳
الرعایة لحقوق الله ۳۰
السراج ۵۷۵
السیوطی ← سیوطی
الشافعی ۲۵۹
الشعرانی ← شعرانی
الشهیدی العاملی، علی ۶۶۵
الطالقانی ← ابومحمود ابن هدش الطالقانی
الطرطوشی ← طرطوش
العماش ۲۵۸
العوفی ۲۳
الغ بیک ۲۴۰ ح ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴
الفتوحات المکیه ۶۲۴
الفندینی ۲۵۱
القشیری ← قشیری
القیام بها ۸۳ ح
الکاشغری ۶۴۸
المتوکل ۲۰
المجسطی ۲۳
المحاسن والاضداد ۱۴
المعتصم ۲۰
المقامات ۶۷۱
المقتدر ۴۷۴ ح
النفر ابن الحارث ابن کلدة الثقفی ۲۲
الوکیدی ۶
الهی نامه ۱۰۳، ۲۴۳، ۵۱۵، ۵۳۷،
۵۹۱
الیافعی، عبدالله ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۶۱۹

ام‌الربیع ٢٧٢
امام جعفرصادق (ع) ٣٧، ٢٥٨
امام محمدبن حسن‌العسکری (ع) ٥١٦
امیرتیمور ٤٥٢
امیرخسرو دهلوی ٥٢١
امیرنظام‌الدین‌علیشیر در مقام دولتی و ادبی داوری ٥٢٢
انجیل ١٠٧
انصاری، خواجه‌عبداله ٦٢، ٦٦، ٧٦ ح، ٩٨، ١٠٧، ١٠٨، ٢٤٩، ٢٧٧، ٢٧٩، ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٣١ ح، ٣٤٨ ح، ٣٦٨ ح، ٤٠١، ٤١٣ ح، ٤١٤، ٤٢٣، ٤٢٥ ح، ٥٧٣، ٥٧٩، ٥٨٤ ح، شخصیت ~ ٨٧، مقام ~ در تصوف ٨٨، ٤٠٠ تألیفات او ٨٨، ٨٩ تحلیلی دربارهٔ مجموعهٔ او (منازل نامعلوم) ٨٩—٩٤، ~ وابوالحسن خرقانی ٨٨، ٣٦١، ٤٠٠، ~ و بابا کوهی ٣٨١، متن کامل پیام ~ به خواجه‌نظام‌الملک و تشریح شالودهٔ آن ٤٠٢—٤١١
انیس العاشقین ١٢٣ ح
انیس المریدین ٨٩
اوحد الدین کرمانی ١٢٤
اورتای ویرازنامک ١١٣، ١١٥
اوستا ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٤٠، ٥٠٥
اوگدی‌خان ٤٥٢
اویس‌قرنی ٣٥٤، ٣٦٣ ح
اهواز ٣٦، ٣٠٨
ایاز ٥٥٦، ٥٨١، ٥٨٢
ایاس ٣٦٠
ایران ٢٢، ٢٧، ٥٧، ٥٨، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٤، ٩٣، ٩٤، ٩٩، ١٠٠، ١٠٨، ١١٤، ١٣٨—١٤١، ١٥٧، ٢٤٣، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٢، ٣٦٧، ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٣ ح، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤١١، ٤١٣، ٤١٨ — ٤٢٠، ٤٢٧، ٤٤١، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٧١ ح، ٤٧٢ ح، ٥٠٥، ٥٢١، ٥٣١، ٥٥٤ ح، ٥٦٢ ح، ٥٦٥، ٥٧٦، ٦٠٧، ٦١٧، ٦٤٩، ٦٥٢، ٦٦٢، ٦٦٨، ٦٧٢ ح، ٦٨٣
ایشی نیلی ٥٩
ایلک ٢٤١
ایندیاآفیس لیبرری ٤٢٨، ٤٩٦
اینوسترانتسف ١٤٠ ح
ایوانف، و.آ. ٣٧٧، ٣٧٩ ح، ٣٩٦ ح، ٤٠٥ ح، ٤٠٦، ٥٩٢ ح، ٦٦٤ ح

بابا فرج، شیخ ٤٣٤
باباکمال جندی ٤٣٤
باباکوهی شیرازی ١٠٠ ح، ١٠٨، ١٥٨، ١٥٩، ٣٠٧ ح، ٣٧١ — ٣٧٣، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٩٢ — ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠٠، ٦٠٩، ٦١٣، ٦١٤، زندگانی باباکوهی ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٦ — ٣٨١ اطلاعات خاورشناسان اروپا در بارهٔ ~ ٣٧٥، ٣٧٨، نام وکنیهٔ او ٣٧٩، ٣٨٠، آشنایی باکلام سنت؛ هواداری از القشیری والسلمی٣٦٨، ~ در مقام محدث وسیاح ٣٨١، ٣٨٢، ~واشعری ٣٨٢، ~ و ابوسعید ابوالخیر٣٨٢ — ٣٨٤، ~ و آشنایی با تصوف مکتب خراسان ٣٨٣، ٣٨٥، تألیفات~ ٣٨٦، دیوان شعر ~ و زبان آن ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٢، تخلص در غزلیات ~ ٣٨٨، ٣٨٩، اصول اصلی تعلیمات تصوف در دیوان ~ ٣٩٠، ٣٩١، اشکال هنری اشعار~ ٣٩١، تجزیه و تحلیل

یکی از غزلیات ~ ۳۷۲، ۳۷۴،
افسانهٔ عشق باباکوهی و دختر پادشاه
۶۰۷، ۶۰۸
بابامیرک تاشکندی ۴۰۲ ح
بابل ۴۷۴
بارتولد ۳۴۸ ح، ۴۵۴ ح، ۵۵۰ ح، ۵۶۰ ح
باردسان ۲۸
باطنیه (فرقه) ۱۶
باکیلانی، خواجه ابوبکر ۴۲۳
بالدا ۲۴۶
بانکیپور (بتکی‌پور) ۳۰۳، ۴۹۶، ۵۹۲ ح
باورد ۲۵۵، ۲۶۷
بایزید بسطامی ۳۳، ۹۰، ۱۰۳ ح، ۳۰۰ ح،
۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۷،
۳۴۹ — ۳۵۱، ۳۵۳ — ۳۵۵، ۳۶۴،
۴۲۳، ۵۱۵، ۵۵۹، ۵۷۱، ۵۸۱،
~ و همگامی با رابعهٔ بنت عدویه
۳۴، شرح اندیشه وحدانیت ~
۳۴ — ۳۶، ۴۶، تأثیر او برحلاج ۳۷،
تأثیر او بر ابوالحسن خرقانی ۸۵، ۳۲۲،
۳۲۸، ۳۸۳
بخارا ۲۹۰، ۴۴۷، ۶۱۸
بخت یشوع (عیشوع) خاندان ۲۲
بخت یشوع ابن جرجیس ۲۲
بخت یشوع دوم ۲۲
بدرالدین بکری ۶۱۸
براون، ۱، ۱۵۷، ۳۱۲، ۴۵۴ ح، ۴۵۶ ح،
۴۹۶، ۶۰۹ ح، ۶۶۰ ح، ۶۶۳، ۶۶۴ ح،
۶۶۶ ح، ۶۶۷ ح، ۶۷۴ ح، انتقاد
برجلد چهارم تاریخ ادبیات ایران تألیف
براون ۶۶۱، ۶۶۲
برتلس، یوگنی ۶۹، ۹۴ ح — ۹۶ ح، ۱۰۰ ح،
۱۰۵ ح، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۸ ح،
۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲،
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳، ۳۱۷ ح، ۳۹۳ ح،
۳۹۴ ح، ۴۳۶ ح، ۴۸۷ ح، ۴۹۷ ح،
۵۰۰، ۵۰۱، ۵۳۸، ۵۹۲ ح، ۵۹۳ ح،
۵۹۵ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۵، ۶۵۳ ح،
۶۷۰ ح، ۶۷۴
بررسی ایران ۵۰۰ ح
برگزیدهٔ اشعار انصاری ۳۱۴
بروکلمان ۳۰۲، ۴۳۵ ح
بریتانیا ۸۵، ۲۴۴ ح، ۲۱۵، ۳۱۷، ۳۶۷،
۳۷۵ — ۳۷۷، ۴۱۸ ح، ۳۹۳،
۴۲۰ ح، ۶۰۹
بستان‌السیاحت ۶۲۰
بسطام ۳۶۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹
بشرابن یاسین ۶۰، ۶۱
بشرحافی ۲۵۹، ۲۸۱
بشیرالمعتمر ۱۹
بصره ۱۰، ۱۸، ۲۳، ۳۰، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴،
۳۰۸
بصری، خواجه حسن ۱۷، ۸۳ ح، ۹۰،
۳۴۹، ۴۲۳
بطلمیوس ۲۳، ۲۴
بغداد، ۹، ۲۰، ۲۳، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۴۸،
۵۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰ ح، ۳۴۶،
۳۶۴، ۴۴۲ — ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۷۴ ح،
تصوف مکتب بغداد ۳۱ — ۳۳
بغدادک ۴۰۴
بکر ۶۱۸
بکون (البکون — فرقه) ۳۰
بلال بلخی ۳۴۹، ۳۵۰
بلال حبشی ۶۰۴
بلبل نامه ۸۶ ح، ۱۰۰، ۳۷۳ ح، ۴۶۱،
۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۹۱ شرح کلی
مضمون و شالودهٔ آن ۴۶۳—۴۶۶،
متن کامل اثر به‌نشر ۴۶۶—۴۸۱،
در بارهٔ نسخه‌های مربوط به ~ ۴۹۳ -
۴۹۷

بلخ ۸۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶ — ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۸، ۳۶۱، ۴۰۸، ۵۶۷
بلن، م. ۵۲۲
بلوشه، ا. ۵۲۲
بمبئی ۲۴۳ ح، ۶۶۶
بن مغفل ۳۴۷
بنی‌امیه [خاندان] ۴، ۷، ۸، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۳۱ و روابط آنان با محدثان ۶
بنی‌تمیم (قبیله) ۸۱
بوالعباس احمد ابن ابوالخیر ← معین شیرازی
بوحامه مریخی ۳۴۷
بودا ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۷
بودایی ۵۶۷، ۵۸۲
بودلیان ۴۹۶، ۶۲۱، ۶۲۳
بوستان ۳۶۷، ۵۲۸
بوسعید ترمذی ۴۱۶
بوعلی رودباری ۳۰۳
بونصر ۵۶۸
بهاءالدین ۶۱۸
بهاءالدین ذکریا ۶۱۸
بهاءالدین ولد (پدر جلال‌الدین رومی) ۴۳۴
بهار، ملک‌الشعرا ۹۰ ح
بهارستان ۶۲۱
بهجة‌الاسرار و معدن الانوار ۱۳۷، ۱۳۸ ح، ۱۴۰ ح
بهرامشاه (غزنوی) ۳۸۹
بیت‌المقدس ۵۰، ۶۱۹
بیزانسیها ۲۴۴
بیسرنامه ۱۰۴، ۴۶۲، ۵۹۱ ح
بیضا (رحل) ۳۶
بین‌النهرین ۲۸
بیهقی ۳۲۱

پاوزانی ۵۰۷ ح
پتربورگ ۱۲۰، ۱۲۸
برح، و ۶۲۱ — ۶۲۳
پروکلوس ۲۷
پری هرمینیاس ۲۴
پلوتین (فلوطین) ۲۶، فلسفهٔ او در بارهٔ هستی ۲۷، ۲۸، ۵۰۳، ۶۲۷
پلوتینوس ← بلوتین
پنج‌گنج ۵۲۱، ۵۲۹
پوشکین، آلکساندر ۲۴۶
پیامبر (محمدص) ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۴۱، ۴۵، ۵۳، ۵۹، ۶۲، ۷۲، ۸۶ ح، ۸۷، ۱۵۹، ۲۲۶، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۲، ۳۲۳، ۳۸۱ ح، ۴۳۲، ۴۴۷، ۴۸۴، ۴۸۹، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۱۱، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۷۶، ۵۹۳ ح، ۵۹۷

تابعین [فرقه] ۵
تاریخ ادبیات ایران ۶۶۱
تاریخ ادبیات فارسی و تاجیکی ۶۹ ح، ۹۴ ح، ۹۶ ح، ۱۰۳ ح، ۱۰۵ ح، ۱۵۸ ح، ۵۹۵ ح
تاریخ الاسلام ۳۷۹
تاریخ‌الحقایق ۴۰۴ ح
تاریخ‌الصوفیه ۳۰۶
تاریخ عینی ۲۵۱ ح، ۲۵۲، ۲۵۳ ح، ۲۷۷ ح، ۲۷۸ ح
تاریخ فرشته ۶۲۰ ح
تاریخ‌گزیده ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۱، ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۴۳۵، ۴۵۰ ح
تاریخ نیسابور ۲۹۳ ح
تاشکنت (تاشکند) ۲۴۵ ح، ۴۵۰، ۶۰۹ ح، ۶۴۹ ح
تاگور، سوندرانت ۳۷۸
تبریز ۴۱۵ ح، ۴۳۴، ۵۱۷
تحفة‌الاحرار ۴۰۲ ح، ۴۹۴ ح
تحفة‌الفقرا ۴۳۵

تذکرةالاولیاء ٨ ح، ١١ ح، ٨١ ح، ٢٥٤، ٢٦٢ ح — ٢٦٤ ح، ٢٦٦ ح، ٢٦٧ ح، ٢٧٧ ح، ٢٨٢ ح، ٢٨٥ ح، ٢٨٦ ح، ٢٨٨ ح، ٢٩٤ ح، ٢٩٨ ح، ٣٠٠ ح، ٣٠٦ ح، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٩، ٣٢٨ ح، ٣٣٠ ح، ٣٣٣ ح، ٣٥٥ ح، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٨٦ ح، ٥١٣ ح، ٥٣١، ٥٦٠، ٥٦٧ ح، ٥٩١، ٦٠٩ ح
تذکرةالاولیاء هند ٦٢٠ ح
تذکرةالشعرا ٤٣٥
تراش‌نامه ٤٨٧ ح، ٦١٥
ترانه‌های پیرهرات ٧٦ ح، ٨٨ ح، ٨٩ ح، ٣١٤ ح، ٤٠٠
ترتیب الاحوال ٨٣ ح، ٩١ ح
ترجمه احوال عین‌القضاة ٤١٥ ح
ترکستان ٤٠٤ ح، ٦٠٩
تستری، سهل ٣٠٢، ٣٠٨
تصوف و ~ نخستین جلوهٔ پیدایش آن ٧ — ١٢، راههای تکامل عرفانی نفس در ~ ٤٠ — ٤٤، ادبیات ~ و رابطهٔ آن با محافل کم درآمد و پیشه‌ور ٥٤ — ٦٧، پیدایش نظم ~ و ویژگی آن ٧٠، ٧١، ٧٧ — ٧٩، ١٤٥ — ١٥٠، ٤١٣، ٤١٤، چگونگی گسترش تعلیمات صوفیه ٨٣، ٨٤، ویژگی مجالس صوفیه ٨٦، ~ و الهیات سنتی اسلام ٣٠١، بررسی اروپاییان از تصوف ٣١١، تعلیمات ~ ٤٦٥، خاستگاه ~ و هدف آن ٥٨٨، ترکیب اضداد در تعلیمات ~ ٦١٣، ٦١٤، گروهبندی ادبیات ~ ٦٢٤
تعریف ابن‌العربی ٣٣٥ ح
تعریفات ٣٣٥ ح
تفسیر [ابن‌العربی] ١١٧، ١١٨ ح، ١١٩ ح
تفسیرالحقایق ٨٤
تفسیرالواسطی ٣٠٨
تفسیر سهل ٣٠٨
تفسیر عبدالرحمن جامی بر رباعیاتی‌که به او منسوب می‌دارند ٣٣٤ ح
تلوک، ف ٣١١
تمهیدات ٤١٥، ٤١٦ ح، ٤١٧، ٤١٨، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٦
تمهیدات [مسعودبک] ٤٢٦ ح
تنبیه‌المفترین ٩٢، ٩٣ ح، ٢٩٤
تور [شهر] ٣٦
تورات (توریت) ٨٥، ٢٥٦، ٤٦٧ ح
تورایف ٣٧٣ ح، ٥٠٢ ح
تونس ١٣٧ ح
تهران ٨٩، ٣٦٧ ح، ٤٠٠ ح

ثابت ٣٤٩
ثابت ابن‌قراء ٢٣

جالینوس ٢٣
جامی، احمد ٧٨، ١٥٨، ١٦٠، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٢٥، ٥٦٧
جامی، شیخ حسن ٤٤٢
جامی، عبدالرحمن ٦١، ٦٦، ٦٧، ١٠٦ — ١٠٨، ٢٤٤ ح، ٢٧٧، ٣٠٥ ح، ٣٣٤ ح، ٣٦٧ ح، ٣٦٨ ح، ٣٨٠، ٤٠٢ ح، ٤١٥، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٣٣ ح، ٤٣٤ ح، ٤٠٤ ح، ٤٠٦، ٤٩٤ ح، ٥١١، ٥٣٢، ٥٣٤، ٥٦٠، ٥٦١ ح، ٥٧٧ ح، ٥٨٨، ٦٣١، ٦٣٧، ٦٤٦، ٦٤٩، چکامه‌های ~ ٦٢١ — ٦٢٥، شرح هستی و ذات در رباعیات او ٦٢٥، ٦٤٨، همخوانی بیان ~ واسکولاستها در مفهوم هستی و ذات ٦٢٤، ٦٢٥، تمثیل مشترک در بیان هستی و ذات نزد ~ و پلوتین ٦٢٧، تصوف ~ ٦٤٨.
جبرئیل ٢٢

جبایی، ابوعلی محمدابن عبدالوهاب ۱۹ — ۲۱
جبریه [فرقه] ۱۵، ۱۷
جبستری، محمود ← شبستری، محمود
جرجانی ۳۳۵ ح، ۶۳۸
جرجیس ابن بخت یشوع ۲۲
جلابی ۷۱، ۷۲، ۲۴۴ ح، ۲۹۴، ۲۹۹، ۳۱۴، ۳۳۶ ح، ۳۸۳، ۶۲۳ ح، ۶۲۴
جلال‌الدین [پسر سلطان] ۴۴۷
جلال‌الدین حسین بخاری، سید ۶۱۷، زندگینامهٔ ~ ۶۱۸، ۶۱۹ به‌عنوان مؤسس فرقهٔ جلالی ۶۱۹، ۶۲۰
جلال‌الدین رومی ۶۶، ۱۰۲ ح، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۶، ۳۸۹، ۳۹۳ ح، ۳۹۵، ۳۹۶ ح، ۴۰۱، ۴۰۲ ح، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۶۲، ۴۸۷، ۴۹۹، ۵۰۰ ح، ۵۶۵ ح، ۵۶۶، ۵۷۶ ح، ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۴۸، ۶۴۹، تأثیر تعالیم عطار بر ~ ۱۰۳، ۱۰۴، ~ در قیاس باعطار ۴۶۳
جلالی [فرقه] ۶۱۷ — ۶۲۰
جمال خندان رو (خجندی)، شیخ ۶۱۹
جمیل‌الدین ۴۴۵، ۴۴۸
جمیل‌خان ۴۴۷
جندیها [فرقه] ۸۱
جنید ۴۲، ۵۵، ۷۴، ۸۳ ح، ۹۰، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۳، ۳۳۵ ح، ۳۳۶ ح، ۳۴۹، ۴۲۳، ۶۴۸ تعلیمات ~ ۳۳، تفسیر ~ بر تعالیم بسطامی ۳۵، ۳۶
جواهر الآثار و ظواهر الانوار ۴۳۴ ح
جواهرنامه ۵۹۱
جوهرالذات ۱۰۴، ۵۱۰ — ۵۱۲، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
جیحون ۶۱۰

چشتیه [فرقه] ۶۱۹
چغتایی ۴۴۱، ۴۵۰، ۴۵۵، ۵۱۹ ح، ۵۳۰، ۵۷۷، ۶۵۱، ۶۵۲
چنگیزخان ۴۴۶ ح، ۴۴۷ — ۴۵۰، ۴۵۲
چین ۴۴۸، ۴۵۱، ۵۴۶
چین [دریا] ۴۴۹

حاتم اصم ۳۵۱، ۳۵۲
حاجی خلیفه ۸۹، ۹۰، ۱۲۰، ۱۲۳ ح، ۳۰۷، ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۸۶، ۴۰۱، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۳ ح، ۴۳۴، ۴۳۵
حافظ ۶۷، ۳۸۵، ۳۹۲
حالات وسخنان ابوسعید ۷۰ ح، ۳۱۴ ح، ۳۱۵ ح، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۷، ۵۰۴
حبیب‌السیر ۴۱۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۵۵ ح
حبیب‌الله‌خان سالارالسّلطان، میرزا ۳۸۶، ۳۹۴
حج ۵۶۸
حجاز ۱۳۹، ۳۰۶
حدیقة‌الحقایق ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۴۲۷، ۴۲۸، ۵۷۶، شیوهٔ نگارش ~ ۹۶
حسن‌الرومی، درویش ۲۴۴
حسن‌المحاضره ۱۳۷ ح
حسین بایقرای تیموری، سلطان ۵۱۹ ح
حسین سادات ۱۴۷
حقایق‌التفسیر (تفسیر... بلسان اهل‌الحقایق) ۳۰۲
حلاج، حسین بن‌منصور ۳۶، ۳۹، ۴۹، ۵۷، ۷۳، ۷۸، ۱۱۷، ۱۶۲، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۳۷ ح، ۳۴۵ ح، ۳۹۱، ۴۱۷ — ۴۱۹، ۴۲۱ ح، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۷۴، ۵۵۴ ح، تعلیمات ~ در بارهٔ وحدت با خدا ۳۷، آشنایی ~ با فلسفهٔ یونان و تعلیمات مسیحی ۳۷، ۳۸، تأثیر افکار معتزله بر او ۳۸

حلاج‌نامه ۵۳۱، ۵۹۱ ح
حلاجنه ۳۰۸
حله [شهر] ۵۱۶، ۵۱۷
حلیةالاولیا ۲۴۴
حماریه [فرقه] ۱۶
حمام ← عبدالرزاق‌ابن حمام
حمدالله قزوینی ۴۰۴، ۴۰۶
حمدون قصار ۳۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۰۹، ۴۰۷
حمیدالطاول ۲۵۸
حمیدوزیر ۳۰۸
حنبل، امام ۲۰
حنبلی [فرقه] ۲۰، ۸۸، ۴۰۰
حنفی ۱۳
حوریان بهشتی ۱۳۷
حوریان بهشتی و مسألـه پیدایش تصور در بارهٔ آنها ۱۱۱، ۱۱۲، حور در دین زرتشت ۱۱۳ — ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷، سیمای حوردراسلام ۱۱۶، سیمای حور نزد اهل تصوف ۱۱۷، تفسیر ابن‌العربی در بارهٔ اشارات قرآن بر حور ۱۱۷ — ۱۲۰، تفسیر شیخ‌نجم‌الدین کبری بر اشارات قرآن در بارهٔ ~ ۱۲۱، ۱۲۲، تعبیر عرفانی نصیرالدین طوسی در بارهٔ حور ۱۲۲، ۱۲۳، همانندی دین‌زرتشت و اسلام درمورد آن ۱۲۵، ۱۲۶
حیات‌القلوب ۴۱۱ ح
حیره ۲۲

خاتم‌العصام ۸۱ ح، ۸۴
خالد ابن یزید اموی ۲۲
خاموش [تخلص جلال‌الدین رومی] ۳۸۹
خاورمیانه ۲۶۶، ۲۶۹
خاورنزدیک ۲۶۹
خدایارخان خوقند ۳۰۳
خرابات ضیاء ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۶۵۲ ح
خراسان ۶، ۳۶، ۵۰، ۵۴، ۷۵، ۸۱، ۱۱۵، ۱۳۹، ۲۴۴، ۲۵۸ — ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۹۴، ۳۱۴ — ۳۱۶، ۳۵۷، ۴۵۳، ۵۱۶، تصوف مکتب خراسان ۲۷۹، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۰۸ — ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۱، ۵۴۸ ح.
خرقان ۳۲۶، ۳۵۸، ۳۶۲ — ۳۶۴
خرقانی وشیر ۳۴۰ ح
خزانه‌جلالی ۶۱۹
خزینةالاصفیا ۴۳۳ ح، ۴۵۴ ح، ۶۱۸ ح، ۶۱۹ ح
خزینةالاصفیاء ۳۶۷ ح، ۳۸۰ ح، ۶۴۶ ح
خسرو پرویز ۴۷۱ ح
خسرونامه [خسرو وگل] ۱۰۸، ۵۱۵، ۵۹۱ ح
خضر (ع) ۳۳۲، ۴۵۱
خطوط اصلی تکامل شعرتربیتی درایران ۳۴۸ ح
خلیج فارس ۵۵۲
خلیل تیموری، سلطان ۲۴۰
خلیلی ۱۰۶
خمسه [نظامی] ۵۲۱
خمسةالتحمیرین ۵۱۹ ح
خواجوی کرمانی ۶۵۱
خوارج ۱۴
خوارزم ۴۳۳—۴۳۵، ۴۴۱، ۴۴۳— ۴۴۸، ۴۵۰ — ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶
خوش ۲۹۰
خوقند ۳۰۳
خوقند [مجموعه] ۳۰۳
خیاط‌نامه ۵۹۱ ح، نسخهٔ خطی ~ ۵۹۲، در بارهٔ علت نگارش مثنوی ~ ۵۹۳ شرح مثنوی ~ ۵۹۴ — ۶۰۴، اهمیت مثنوی ~ ۶۰۵، شالودهٔ مثنوی ~

۶۰۵، سبک آن ۶۰۵، ۶۰۶، قیاس آن
با منطق‌الطیر ۶۰۶
خیوک ۴۳۳

دارالحرب ۶۱۸
داروشناسی ابوالمنصور الموفق ۳۸۸ ح
داماستسی ۵۰۲ ح
دامغان ۳۵۹
دانته ۹۷، ۴۲۹، ۴۳۲
دایرةالمعارف اسلام ۶۲۰
دبیر ← محمد حسین شیرازی
درانی، سلیمان ۳۰۸
در بارهٔ تاریخ پیر ابوسعید ۱۲۳
در بارهٔ گناه بودن ترانه‌خوانی ۶۶۵
در پنددادن فرزند ارجمند خود را ۴۹۴
درن، ب ۴۱۵ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح، ۶۶۷ ح
دری، ر. ۱۱۲
دقیقی ۳۸۹
دمشق ۵۰
دمیری ۲۶۸ ح، ۲۶۹، ۲۷۴ ح، ۲۷۵ ح،
۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۶ ح، ۲۸۷
دو غزل باباکوهی شیرازی ۱۰۰ ح، ۳۰۷ ح،
۳۶۷، ۳۷۱ ح، ۳۷۳، ۳۹۹ ح
دوگرایان [فرقه] ۱۹، ۲۸، ۲۹
دولتشاه ۴۳۳ ح، ۴۵۴ ح
دهقان، علی ۳۵۱
دهلی ۶۱۹
دیک ۲۴۴ ح
دیوان [عطار] ۵۹۱ ح
دیوان باباکوهی شیرازی ۷۰، ۷۱، ۷۶-
۷۸، ۳۰۹ ح، ۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۷، ۶۷۵ ح
دیوان سنایی ۱۶۱ ح
دیوان شیخ علی باباکوهی ۳۷۵
دیوان عمر ابن الفرید ۱۴۶ ح
دیوان ملاحسن [فیض] ۶۶۳ ح، ۶۷۷ ح،
۶۷۹ ح — ۶۸۳ ح
دیوان مولانا ۳۹۵

ذم‌الکلام ۴۰۰
ذوالنون‌المصری ۷۴، ۸۳ ح، ۲۸۹، ۳۵۶،
۴۲۳، ۶۴۸ ~ و پیوند با تعلیمات
مسیحی ۳۰
ذهبی ۲۵۲، ۲۵۷ — ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۹۳،
۲۹۵ ح، ۲۹۸ ح، ۳۰۰، ۳۶۸ ح،
۳۷۹، ۳۸۷
ذهبیه [فرقه] ۴۳۴

رابعه بنت عدویه ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۲۴۸،
۳۴۱ ح، ۳۴۹، ۳۵۵، ۶۴۸، ۶۷۶ ح،
خلاصهٔ زندگی او ۱۰، بدیهه سرایی‌های
~ در عشق به پروردگار ۱۰ — ۱۲، تأثیر ~
بربسطامی ۳۴، نقش او در موسیقی صوفیان
۷۴
راجوقتال ← صدرالدین [پسر احمد کبیر]
رادلف ۲۴۱
رباعیات [عطار] ۵۳۱
رباعیات شیخ نجم‌الدین کبری ۱۲۰، ۴۵۴ ح
ربیع‌الابرار ۲۸۳
ربیع بنت مسعود ۵۳
رجاء ابن حیوة ۲۷۱
رسالات [قشیری] ۷۲ ح، ۱۲۵، ۲۴۴ ح،
۲۵۴، ۲۶۲ ح، ۲۸۲ ح، ۲۸۸ ح،
۳۰۵، ۶۲۴
رسالات‌الملامتیه ۳۳۱ ح، ۳۳۲ ح، ۳۳۴ ح
۳۴۲ ح
رساله‌عینیه ۴۱۷ ح
رسالة‌الیمینة ۴۱۹ ح،
رساله‌فواتح‌الجمال ۶۴۷
رساله‌فی سریان‌الوجود ۶۴۲
رساله‌قدسیه ۳۳۹ ح، ۳۶۳ ح، ۴۱۶ ح

رسالهٔ لوایح ۴۲۱ ح
رسالهٔ محاکمه اللغتین ۵۱۹ ح
رسالهٔ میزان الاوزان ۵۱۹ ح
رضاقلیخان ۳۹۵، ۴۴۱ ح، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۶۲ ح، ۶۶۳ ح، ۶۶۵، ۶۷۱، ۶۷۵
رضی الدین علی لاله، شیخ ۴۳۴
روالعجز علی الصدر ۶۷۶
رودکی ۹۴، ۲۵۰ ح
روزبهان الوزان المصری، شیخ ۴۳۴، ۴۴۳
روز نتسوایک ۶۲۱
روس ۳۷۶
روسیه ۴۹۳
روشنایی نامه ۹۵
روضات الجنات ۶۶۳ — ۶۶۵، ۶۶۷ ح، ۶۶۸، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۴ ح، ۶۷۵
روض الریاحین ۱۲۵، ۱۲۸
روم ۲۷، ۱۳۴، ۲۴۴، ۳۶۱، ۵۹۷، ۶۶۹
روساسکه ویچ، آ. آ. ۳۷۷، ۳۹۳ ح، ۳۹۴
رومی ← جلال الدین رومی
ری ۸۱ ح، ۲۸۹، ۳۶۴
ریاض العارفین ۱۰۳ ح، ۱۲۳ ح، ۲۴۷ ح، ۳۹۵ ح، ۴۲۱ ح، ۴۳۱ ح، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۵۴ ح، ۴۵۶، ۶۰۷، ۶۶۳ ح، ۶۶۵ ح،
ریو، چ ۳۱۷، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۳، ۴۲۶ ح، ۵۱۰ ح، ۶۰۹ ح، ۶۲۱، ۶۶۳ ح، ۶۶۶ ح

زالمان، ک ۱۱۵
زبدة الاخبار ۴۲۰ ح
زبدة الحقایق ۴۱۶ ح، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱ ح
زبیده ۳۱
زرتشت ۳۷۲، ۴۷۲ ح، ۵۰۵
زرتشت نامه ۵۰۵
زرتشت [دین] ۱۳، ۱۹، ۲۸، ۲۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۷ وتجرید در دین ~ ۱۱۳ سیمای الاهه در الهیات زرتشتی ۱۱۳ — ۱۱۶، دین زرتشتی ورابطهٔ آن با تصوف ایرانی ۱۲۶، ۱۳۷ — ۱۴۱
زلف و رخسار ← (دواستعاره) درتصوف وبررسی آنها ۱۵۱ — ۱۶۳، وحدت و تضاد در دواستعارهٔ مذکور ۱۵۲، ۱۵۵، مفهوم واحد مطلق دراستعارهٔ رخسار ۱۵۵، ۱۵۶، مفهوم زلف ورخسار در اشعار باباکوهی ۱۵۸ — ۱۶۰، مفهوم زلف و رخسار در اشعار جامی ۱۶۰، ۱۶۱، مفهوم زلف و رخسار در اشعار سنایی ۱۶۱
زلفیه ۲۴۸
زمخشری ۲۸۳
زمزم [چاه] ۲۷۷
زنجانی ۲۳
زندگی فیثاغورث ۲۶ ح
زندگینامهٔ ابوسعید ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۰ ح
زندگینامهٔ حسین ابن منصور الحلاج ۳۶۸، ۳۸۶
زندگینامهٔ فضیل ابن عیاض ۶۱۳
زنگانی، اخی ابوالفرج ۴۲۳
زهاد ← و جهات گوناگون جنبش آنان ۸، ۹، زهاد و رشد عنصر عرفانی ۱۰، ۱۲، شالودهٔ جنبش زهاد ۱۲، شیوهٔ عباسیان در رابطه با زهاد ۱۳، مفهوم حلال وحرام و فعالیت دنیوی نزد آنان ۲۶۵، ۲۶۶
زهاد ندبه کننده ← بکون (البکون — فرقه)
زید ابن رفاعه ۲۳
زین العابدین شیروانی ۶۲۰

ژوکوفسکی، و. آ. ۵۸ ح، ۵۹ ح، ۶۱ ح، ۶۲ ح، ۷۱ ح، ۷۶ ح، ۸۶ ح، ۸۸ ح، ۹۱ ح، ۱۲۳ ح، ۱۵۵ ح، ۲۹۴ ح، ۳۰۷ ح، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۳۴ ح، ۳۳۶ ح، ۳۶۷، ۳۶۸ ح، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۰۵ ح، ۴۰۹ ح، ۴۲۵ ح، ۴۳۶ ح،

۴۵۳ ح، ۵۰۵ ح، ۵۶۰ ح، ۵۷۸ ح، ۶۱۷، ۶۵۱ ~ و چاپ زندگینامه ابوسعید ۷۰، و تحقیق برمنازل نامعلوم ۸۹، ۹۰، در پژوهش تصوف خراسان ۳۱۴ — ۳۱۷، و تحقیق بر دیوان باباکوهی ۳۷۶ — ۳۷۸، ۳۹۵، ۳۹۶، وتحقیق دربارهٔ آثار انصاری ۴۰۰، ۴۰۱، و تحقیق دربارهٔ پیام انصاری ۴۰۶

سادات بخاری ۶۱۸

ساره ۳۵۰

ساسانیان ۱۴۰، ۱۴۱

ساسانیان ۲۴۱

ساموىلوویچ ۵۳۲

سبحته‌الابرار ۴۰۲ ح

سبک‌شناسی ۹۵ ح،

سددربندهشن ۱۱۲

سراج‌الملوك ۲۶۹

سرخس ۲۵۳

سعادت نامه ۹۵

سعدالدین حمدی، شیخ ۴۴۵ح، ۴۵۶

سعد سلمان، مسعود ۳۸۹

سعدی ۶۲، ۶۵ ح، ۶۶، ۷۲، ۳۸۹، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۵۱ ح، ۵۶۵، ۵۸۵

سفیان ابن عینیه ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۴

سفیان ثوری، شیخ ۲۵۹، ۵۷۷

سفینة الاولیاء ۲۴۱ ح، ۳۶۷ ح، ۳۷۹، ۳۸۰ ح، ۴۱۶ ح، ۴۳۳ ح، ۴۳۴ ح، ۴۵۴ ح، ۶۱۹ ح

سفینة النجاة ۶۷۴

سلامان وابسال ۱۰۶

سلجوقیان ۴۹، ۵۰، ۳۸۴

سلمی ۷۱، ۷۳ ح، ۷۴، ۸۴، ۹۹ ح، ۲۴۴ ح، ۲۴۹، ۲۷۹، ۳۰۲، ۳۳۱ ح، ۳۳۴ ح، ۳۴۲ ح، ۳۶۸، ۳۸۳، زندگانی ~ ۳۰۵، ~ درمقام رهبر ملامتیه ۳۰۵، ۳۰۶، در مقام رهبر صوفی‌های نیشاپور ۳۰۶، ۳۰۷، تأثیر تعلیمات حلاج بر ~ و تأثیر مشایخ نیشاپور بر او ۳۰۸، ۳۰۹، دربارهٔ خطوط کلی کتاب ~ (حقایق التفسیر) ۳۰۷ — ۳۱۰

سلیم ابن‌عبدالله ۲۷۱

سلیمان [پیامبر] ۹۰، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۵۶۰، ۵۶۶

سلیمان تمیمی ۲۵۸

سماع ۷۱، ~ و ارتباط آن با قرائت قرآن و موسیقی ۷۲، ۷۳، شعر و ~ ۷۱ — ۷۵

سمرقند ۲۵۱، ۳۸۱ ح، ۴۴۷، ۴۵۰، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۴

سمعانی ۸۵ ح، ۳۰۵ ح، ۳۰۶، ۳۷۹، ۳۸۷، ۴۴۲ ح، ۵۶۲ ح

سنان ابن ثابت ۲۳

سنایی ۷۹، ۹۳، ۹۶ — ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳ ح، ۴۰۱، ۴۲۴، ۴۲۸ — ۴۳۲، ۵۷۶ ح، ۵۸۴ ~ در مقام پایه‌گذارشعر تعلیمی عرفانی ۹۴، ۹۵، ~ درمقام بنیانگذار حماسهٔ آموزشی ۴۲۷، ~ و آثار خلقی ۴۲۷

سنت پتر بورگ ۲۹۴

سنجر، سلطان [سلجوق بزرگ] ۴۶۱، ۴۶۴

سورة النجم ۱۲۰

سورة الهجر ۱۲۱

سوریه ۶، ۲۳، ۲۶، ۲۴۴

سوفسطیان (سمائیه) ۱۹

سوکین [دژ] ۲۴۴

سهروردی ۷۴، ۶۷۶

سهروردی [فرقه] ۶۱۹

سهل ابن عبدالله تستری ← تستری، سهل

سهل ابن عبدالله [طرطوسی] ۴۲۳

سیدالجزایری ۶۷۱
سیدالصمد ← صمد
صبر العارفین ۶۱۸ ح، ۶۱۹
صیرالعبادالی المعاد ۹۶ ح، ۹۹ و تحلیل آن ۹۷، ۹۸، خلاصه متن آن ۴۲۸ — ۴۳۲، و همانندی آن باکمدی الهی دانته ۴۳۲
سیف الدین باخرزی ۴۳۴، ۴۵۶
سیف الدین عبدالوهاب ۱۳۹
سیل، ج. ۱۱۲
سیوطی ۱۳۷ ح، ۵۷۵ ح

شام ۳۶۴
شاه و گدای ۱۰۶
شاهنامه فردوسی ۹۴، ۳۷۶
شاه ابن شجاع الکرمانی ۸۴، ۳۰۹، ۳۳۲ ح،
شبستری، محمود ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۵، ۴۰۲ ح، ۵۱۲، ۵۱۴، ۶۲۴
شبلی ۵۶، ۷۴، ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۶۴
شد العذار ۳۷۵ ح، ۳۷۶
شدر، گ. ۳۱۳ ح
شرح اسماء الحسنی ۲۶۹
شرح الصدر ۶۶۴
شرح القلوب ۵۹۱
شرح جالب نخستین دیدار ابوسعید وسلمی ۳۰۷ ح
شرح رباعیات [جامی] ۳۳۴ ح، ۶۲۱
شرح سیاحت الجبیر ۹۲
شرح شطحیات ۳۵ ح
شرح گلشن راز ۱۴۸ ح، ۱۵۱ ح — ۱۵۳ ح، ۱۵۵ ح، ۱۵۶ ح
شرح معانی ۶۳۸
شرحی درباره ادبیات فارسی ۶۱ ح
شردر ۳۱۳

شطانوفی ۱۳۸
شطحیات ۳۵، ۴۵
شعاع ناشر ۳۹۱ ح
شعرانی ۸۲ ح، ۹۲، ۹۳ ح، ۲۴۴ ح، ۲۶۰، ۲۶۱ ح، ۲۶۲ ح، ۲۶۴ ح، ۲۶۶ ح، ۲۶۷، ۲۸۱ ح، ۲۸۳ ح، ۲۸۴ ح، ۲۸۶ ح — ۲۸۸ ح، ۲۹۹، ۳۰۶ ح، شناخت ~ دربارهٔ احمدابن حرب ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰
شعیب ابن حرب ۲۶۷
شفر ۴۹۶، ۴۹۷
شقیق بلخی ۸۱
شکسپیر ۴۶۳
شمس المجالس ۸۹
شمس تبریز ۳۸۹
شوروی ۶۹ ح، ۲۴۵، ۲۵۱ ح، ۲۸۳ ح
شهدی دده ۱۶۲
شیخ صنعان و دختر ترسا ۱۰۰، ۵۵۶
شیخ نجم الدین کبرانی شهید قیلیب شهرخوارزم نی خراب قیلنانی نینگ بیانی ۴۳۵
شیراز ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۱۵ ح، ۶۰۸، ۶۱۳، ۶۶۳
شیرازنامه [معین شیرازی] ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۷۵، ۳۷۹ ح، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۹۵
شیر شاه ← سید جلال الدین بخاری
شیروان ۳۸۱، ۴۷۰
شیرین ۴۷۱ ح
شبعیان ۱۴، ۱۴۰

صاحب هدایه (دانشمند) ۴۴۷
صدرالدین (پسر احمد کبیر) ۶۱۸
صدر الدین قونوی ۷۹، ۶۶۰ ح
صفریه (فرقه) ۱۴

صندوقة المعارف ۴۸۷

ضبی، حکیم ۲۹۳ ح
ضمیری ٤٤١

طالقان ۲۰۱
طاووس الفقرا ← جنید
طبران ۵۰
طبقات [ذهبی] ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۶،
۲۹۵ ح، ۳۸۷ ح
طبقات الحقایق ۲۸۵ ح
طبقات الصوفیه [سلمی] ٢٤٤ ح، ٢٤٩،
۳۰۷
طبقات‌الکبری[شعرانی] ۸۲، ۲۲٤ ح، ۲۶۰،
۲۶۱ ح، ۲۶۲ ح، ۲٦٤ ح، ۲۶۶ ح،
۲۸۱ ح، ۲۸۳ ح، ۲۸٤ ح، ۲۸۶ ح —
۲۸۸ ح، ۳۰۶ ح
طبقات صوفیه [انصاری] ۸۸، ۲۷۷، ٤٠٠
طریق‌الحقایق ۲۶۸ ح، ۲۹٤، ۳۰۵ ح، ۳۰۶ ح،
۳۶۷، ۳۷۹، ۳۸۰ ح، ٤١١ ح، ٤٢١،
٤٣٣ ح، ٤٣٤ ح، ٦٢٠ ح، ٦٥٢ ح
طرطوشی ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۷۶
طرق التحقیق ۹۶ ح
طواسین ۳۰۸
طوس ۵۰، ٤٤٧
طوسی، خواجه نصرالدین ٤٤٨، تعبیر عرفانی
او دربارهٔ حوریان بهشتی ۱۲۲، ۱۲۳،
نقش او در هجوم مغولان به‌خوارزم
٤٥٠ — ٤٥٢

عارف، جانف ٢٤٥ ح، ٦٤٩ ح
عارفی ۱۰۶
عامره، حسن ۳۵۰
عایشه ۵۷۵ ح
عبادیه (فرقه) ۱۵

عباس (عم پیامبر) ۲۷۲
عباسیان ۳۱
عبدالجناب ٤٤٧
عبدالرزاق ابن‌همام ۲۷۰، ۲۷٤
عبدالرزاق سمرقندی، خواجه ۵۰۰ ح
عبد الرزاق کاشانی ۳۷۰
عبدالرزاق لاهیجی ٦٣٨، ٦٦٤ ح
عبدالقادر گیلانی (الجیلانی) ۷۸، ۱۳۷ —
١٤٠
عبدالکریم ابن ابوالعجا ٦
عبداللطیف ابن‌عبدالله عباسی ۱۰۵
عبدالطیف بلخی ٢٤٥ — ٢٤٧، ٦٠٩ ح
عبداللطیف بلخی‌شاعر تاجیکی سدهٔ نوزدهم
میلادی ٢٤٥ ح، ٦٠٩ ح
عبدالواحدابن‌زید ۱۲۹ ح، ۱۳۳، ۱۳٤،
۱۳۵
عبدالوهاب الشعرانی ۲۹٤ ح
عبدالوهاب قزوینی ۵۹۱ ح
عبدالله (پسرخلیفهٔ‌بغداد) ٤٤١
عبدالله شاهزاده ← مجدالدین
عبدالله‌ابن خفیف ← ابوعبدالله‌ابن‌خفیف
عبدالله ابن‌المبارک ۲۸۲
عبدالله سگزاد ٤٤٩، ٤٥٠
عبیدابن‌الفضیل‌ابن‌عیاض‌الکوفی ۲۷۷
عبیدالله سمرقندی، خواجه ٥١٤
عثمان ٤، ٥، ٥٤٠، ٥٤١
عراق ۷۵، ۲۵۱، ٦١٨، ٦٦٩، تصوف مکتب
عراق ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۸—۳۱۰، ۳۱۳،
۳۱٤، ۳۸۳
عراقی ← فخرالدین عراقی
عربستان ۱۳
عربی ٢٤٤
عشاق‌نامه ٦٠٩، شرح آن ٦٠٩، چگونگی
آن ٦١٤
عشق‌آباد ۳٤۸ ح

عشق نامه ۹۶ ح، ۴۸۷ ح
عصمت ۲۴۵، ۲۴۷
عطار، فریدالدین ۱۱، ۶۶، ۷۴، ۸۶ ح، ۹۷،
۱۰۲ — ۱۰۴، ۱۰۶ — ۱۰۸، ۱۵۱،
۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۷ — ۲۴۹، ۲۵۴ —
۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۷ ح،
۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۹۹،
۳۰۶، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۲۸،
۳۲۹ ح — ۳۴۵ ح، ۳۵۱ ح، ۳۵۷ ح،
۳۵۹ ح، ۳۷۳، ۳۹۳ ح، ۴۰۱، ۴۲۵
ح، ۴۲۷، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۵۴، ۴۵۵،
۴۶۴، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۳،
۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۴، ۵۰۹،
۵۱۱ — ۵۱۷، ۵۲۲ — ۵۲۴، ۵۳۰،
۵۳۱، ۵۳۵ — ۵۴۳، ۵۴۵ — ۵۴۹،
۵۵۲، ۵۵۶، ۵۵۸ — ۵۶۲، ۵۶۶،
۵۷۲ — ۵۷۴، ۵۷۶ — ۵۸۰، ۵۸۲ —
۵۸۹، ۵۹۱ — ۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸،
۵۹۹ ح، ۶۰۰، ۶۰۴ — ۶۰۶، ۶۰۹،
۶۷۸، زندگی او ۴۶۱، ۴۶۲، ویژگی
آثار او ۱۰۰، ۱۰۱، ۴۶۲، ۵۸۴،
تفاوت آثار او با سنایی ۹۹ — ۱۰۱،
دیدار افسانه‌ای او با جلال‌الدین
رومی؛ تأثیر او بر جلال‌الدین رومی؛
قیاس آنها با یکدیگر ۴۶۲، ۴۶۳،
دشواریهای تجقیق دربارهٔ عطار ۴۸۴، نقد و
تفسیر غزلی از عطار ۴۸۴ — ۴۸۶، عطار و
اهل تسنن ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۸۶، تصویر
پیدایش جهان در منظومه عطار ۴۹۸،
۴۹۹، ساخت فلسفی پیدایش جهان نزد
او و همخوانی آن با ساخت فلسفی پلوتینوس
۴۹۸ — ۵۰۳، اعتقادات باستانی در آثار
او ۵۰۵ — ۵۰۷، تحلیل بلبل نامه عطار
۴۶۳ — ۴۹۷، بررسی خیاط نامه عطار
۵۹۲ — ۶۰۶
عقل نامه ۹۶ ح
علاف ۱۹
علی (پسر فضیل) ۲۷۷، ۲۷۸
علی ابن ابی طالب ۴، ۱۴، ۹۰، ۲۸۷، ۳۸۶،
۴۶۱، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۴۱، ۵۴۲، ۶۶۳
علی ابن الهیتی ۱۳۹
عماریاسر، شیخ ۴۳۴
عمر ۳، ۵۳، ۵۴۰ — ۵۴۲
عمر (پسر فضیل) ۲۷۷
عمر ابن عبدالعزیز ۲۷۱، ۲۷۲
عمرو ابن عبید ۱۷
عمی بوالعباسان ۳۵۶، ۳۵۷
عنصری ۳۸۹، ۴۱۳
عنیف الدین الیافعی الیافعی
عوارف المعارف ۲۸۶ ح، ۳۳۳ ح، ۶۷۶
عیاض (دهکده) ۲۰۱ ح
عیسی ۶۰۰
عیسوی (دین) ۱۳
عین‌الحیوة ۱۱۹، ۱۲۱ ح
عین‌القضاة همدانی ۴۲۰، زندگی او ۴۱۵ —
۴۱۹، تأثیر تعلیمات احمد غزالی بر او
۴۱۶، ۴۱۷، تأثیر حلاج بر او ۴۱۷ —
۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۶، نظریه دوآلیستی در
تعلیمات او ۴۱۹، تحقیق دربارهٔ اثر تألیفی
او ۴۱۹، ۴۲۱ ویژگی تألیف ~ ۴۲۲، ۴۲۳
اهمیت تألیف ~ ۴۲۴، ۴۲۶، انگیزهٔ
قتل ~ ۴۲۴، ۴۲۵، شخصیت او ۴۲۵
۴۲۶
عینی ۲۵۳، ۲۷۷

غریب نامه ۹۶ ح
غزالی، امام محمد ۴۹، ۵۰، ۵۴ ح، ۷۲،
۱۱۳ ح، ۶۲۸، ۶۷۳، تحصیلات او ۵۰،
تعالیم او و نقش آن در تصوف؛ نظریات
او دربارهٔ سماع ۵۲ — ۵۵، ۵۷، ۵۸

غزالی (احمد) ٥٠، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢٢ ح
غزالی (محمود) ٤١٧ ح
غزلیات ٥٣١
غزنویان ٣٢١، ٣٨٩، ٤١٣
غفارف ٦٥٢ ح
غیاث الدین ٤٤٧
غیورخان ٤٥٠

فارس ٣٦، ٣٨٦، ٦١٠، ٦١٣، ٦١٤
فارسنامه ٣٦٧ ح، ٣٨٠ ح، ٣٨٦
فانی ← نوایی، میرعلیشیر
فتح البری ٤٨٦ ح
فتوحات و فصوص ١٢٠
فخرالدین عراقی ٦٠٩، ٦١٣، ٦١٤، ٦٦٠ ح
فنیقیه ٣٧٣
فنیقی‌ها (قوم) ٥٠٢
فوات‌الوفیات ٢٤٤ ح
فواتح‌الجمال ٣٣٤ ح
فهرست [اته، ه] ٤١٩ ح
فهرست [اشپرنگر] ٦٢١
فهرست [بودلیان] ٦٢١
فهرست [پرچ] ٦٢١
فهرست [روماسکه‌ویچ] ٣٩٣ ح
فهرست [ریو] ٦٢١
فی‌آداب‌السالکین ٤٣٥
فی‌التوحید و العدل ١٨
فی‌الحکایات ٨٥
فرات ٦١٠
فرانسه ٧
فرخی ٣٨٩
فردوسی ١٠٧
فرشتگان سیاه چشم ١١٢
فرشته ٦٢٠
فروغی ٢٨٧
فصوص الحکم ٤٨٤، ٤٨٦ ح، ٦٢٤، ٦٢٥،
٦٣٣، ٦٣٦، ٦٦٠ ح،
فضل ابن ربیع ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤
فضیل ابن عیاض ٨ ح، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٨—٢٨٠، ٢٨٦—٢٨٨، ٣١٣ ح، ٣٣٢ ح، ٣٥٥، ٤١٠، ٤٢٣، روایات افسانه‌ای دربارهٔ ~ ٢٥٣، ٢٥٤ روایات عطار دربارهٔ ~ ٢٥٤—٢٥٦، شالودهٔ افسانه های مربوط به ~ ٢٥٧، ٢٥٨، آشنایی ~ با محدثان کوفه و خصومت با آنان ٢٥٩ — ٢٦١ جهان بینی فضیل ٢٦٢—٢٦٤، گرایشات انزواجویانهٔ فضیل ٢٦٦—٢٦٨، شالوده تعلیمات ~ ٢٨١—٢٨٥، تأثیر تعلیمات ~ بر پیدایش فرقهٔ ملامیته ٢٨٩، ٢٩٠
فوگل، ه ٤١٩، ٤٢١، ٤٣٥ ح، ٤٨٧ ح، ٤٩٩ ح، ٦١٥، ٦١٦ ح،
فندین ٢٥١
فیروزشاه سوم ٦١٩
فیشر، پروفسور ١٢٧

قاسم‌الانوار ٨٩ ح، ١٢٣ ح، ٥١٠، ٥١١، ٥١٤
قاضی‌نصرالله ٦١٨
قاهره ١٣٧، ٢٤٢ ح، ٣٠٢، ٣٠٣، ٥١٥، ٦٢٥
قبرس ٢٨
قدریه (فرقه) ١٥
قرآن ٤، ٥ ح، ١٦، ٢٠، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٤٠، ٤٧، ٥٤، ٥٩، ٨١، ٨٣—٨٧، ٩٦، ٩٨، ٩٩ ح، ١٠٧، ١١١ ح، ١٢٧، ١٣٣، ١٥٩، ٢٢٦، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٦ ح، ٢١١، ٢٨٣ — ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٣١ ح، ٣٥٨ ح، ٣٦٠ ح، ٣٧١ ح، ٤١٠، ٤١٧ ح، ٤١٨ ح، ٤٢٠ ح، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٣٣، ٤٦٣،

٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٨ ح، ٤٩٠ ح، ٤٩١ ح،
٥٣٨ ح، ٥٤٨ ح، ٥٦٠، ٥٧٩، ٥٨٥،
٥٩٣، ٦١٨ ح، ٦٢٣، ٦٢٦ ح، ٦٣١،
٦٦٣، ٦٧٤؛ تجسم روز محشر در قرآن ٧،
مفهوم توکل به‌خدا در قرآن نزدزهاد ٨، ٩،
تقدیر در قرآن ١٥، مسئلهٔ حادث بودن قرآن
١١، منازل در قرآن ٤٠، قرآن و سماع ٥٢ —
٥٤، قرائت قرآن ٧٢، ٧٣، سیمای‌حور در
قرآن ١١٦ — ١٢٠، قرآن و اصطلاحات‌تصوف
٣٠١ — ٣٠٣، ٣٩٠
قراخان ٤٥٢
قربانیه (فرقه) ٤٣٤
قزوین ٤١٦ ح
قسطادبن لوقاالبعلبکی ٢٣
قسطنطنیه ٢٧ ح
قشیری، ابوالقاسم ٢ ح، ٢٤٤ ح، ٢٥٤، ٢٥٧،
٢٦٢ ح، ٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٢ ح، ٢٨٥ ح،
٢٨٨ ح، ٣٠٥، ٣٦٨، ٣٨٣، ٣٩١،
٦٢٤
قصص‌الانبیاء ٦٦٩
قصص‌العلماء ٦٦٣ — ٦٦٥، ٦٦٦ ح،
٦٦٨ ح
قصهٔ ابراهیم ابن ادهم ٣٤٥
قلوب الرجال قبورالأسرار ٣٤٠ ح
قوام‌الدین ابوالقاسم ابن‌حسن الدرا کویی ٤١٨
قوناد غوبیلیک ٢٤١، ٢٤٣، ٢٥٠
قوت القلوب نوری ٢٦٣، ٣٣٠ ح، ٤١١ ح
قونیه (فرقه) ٤٨٧، ٦٦٠ ح
قیس‌ابن عامر ٥٨١

کاته غوریاث ٢٤
کارنامه ٩٦ ح
کاشان ٦٦٣
کاشغر ٢٤٩، ٢٥٠
کامپانیه ٢٧
کامل‌الدوله ٤١٦
کانپور ٧٨ ح، ١٣٨ ح
کتاب الاغانی ٢٦٨، ٤٨٥ ح
کتاب الانساب ٨٥ ح، ٣٠٥ ح، ٣٠٦ ح،
٣٧٩، ٤٢٢ ح، ٥٦٢ ح،
کتاب التعرف ٢٨٢
کتاب التوهم ٨٣ ح
کتاب الرعایة لحقوق‌الله ٨٣ ح
کتاب السر ٨٣ ح
کتاب السماع ٧١
کتاب العارفین ٣٨٦
کتاب اللماع فی‌تفسیر ابونصر سراج ٥٥،
٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٠ ح
کتاب الوصایا ٨٣ ح
کتاب انتقال ٥٩٢
کتاب ثلاثه حضرت شیخ فریدالدین عطار
رحمةالله علیه ٥١٠
کتاب حقایق فی‌اسرارالدین ٦٦٥ ح
کتاب قطبی ٦١٩
کراچکوفسکی ٦٨٢
کرخ ٤٥١
کرزگارتن، ی ٢٦٩، ٢٧٠
کرسر ٢٤٩
کریستنسن، آ، ٤٢٧ ح
کریلف، ایوان اندریوویچ ٦٦
کسایی مروزی ٢٠٥ ح، ٣٨٩
کسروی ١٤٠
کشاف ٣٣١ ح
کشف اسرار ٢٩٤ ح، ٣١٤ ح، ٣٤٤ ح
٥٧٨ ح
کشف‌المحجوب ٧٢، ٢٩٤، ٣٣٦، ٦٢٤
کلابادی صوفی ٢٨٢، ٤٠٠، ٥٤٢ ح
کلام [فرقه] ٢١
کلمات الطریقه ٦٦٨ ح، ٦٧١
کلیات (جامی) ٦٢١

کلیگر ۱۱۲
کلیله و دمنه ۶۶، ۹۴
کمال الدین عبدالرزاق کاشانی ۸۹ ح
کمدی الهی ۴۳۲
کنزالاسرار ۵۹۱ ح
کنزالحقایق ۵۹۱ ح
کونه ۶، ۴۸، ۸۱، ۲۴۴، ۲۵۸ — ۲۶۱، ۲۶۶
کهتابی، امام ابوبکر ۴۲۳
کیمیای سعادت ۵۰، ۵۲، ۵۴ ح، ۵۸ ح، ۷۲

گارسن دو تاسی ۵۰۹، ۵۷۴ ح
گالواتف، ر. آ. ۴۱۵ ح
گروویتس. ای ۱۲۷
گری، ل ۳۷۲
گری، ه ۱۴۰
گزارش آکادمی علوم اتحاد شوروی ۱۲۰
گزیدهٔ مرصادالعباد ۴۳۳ ح، ۴۳۵
گشتاسب ۵۰۰
گلدتسیهر، ای ۱۷، ۵۰، ۱۱۲، ۲۴۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۰۰ ح
گلستان سعدی ۷۲، ۴۰۲ ح، ۵۲۸، ۵۵۱ ح
گلشن راز ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۸۲، ۴۰۲ ح، ۶۲۴
گلشن وحدت ۱۶۲
گنوستی‌سیزم ۲۸، ۲۹، ۴۵
گوتا ۳۰۲
گوته ۴۶۳
گوردیان سوم ۲۷
گوهرمراد ۶۶۴ ح
گوی و چوگان ۱۰۶

لاهیجی ۱۴۸، ۱۵۱ — ۱۵۵، ۱۵۸، ۶۲۴
لؤلؤالبحرین (لؤلؤ بحرینی) ۶۶۷، ۶۷۴
لبنان ۳۶۴
لحظات اصلی در تکامل نظم تصوف — یادداشتهای شرقی ۸۲ ح
لسان‌الطیر ۵۱۹ ح، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۳۱ — ۵۳۴، ۵۸۵ — ۵۸۷، ۵۸۹، علل نگارش منظومهٔ ~ ۵۲۴ — ۵۳۰، ۵۸۲، ~ و قیاس آن با منطق‌الطیر ۵۳۵ — ۵۸۳
لسان‌الغیب ۵۰۱، ۵۱۰، ۵۱۶، ۵۳۱، ۵۹۱ ح
لقمان ۲۸۴
لکام ۸۱
لمعات ۶۶۰ ح
لنینگراد ۶۱ ح، ۱۰۰ ح، ۲۸۲ ح، ۳۶۷، ۳۹۳، ۴۰۱، ۴۹۶، ۵۰۹، ۵۴۲، ۵۹۴ ح، ۶۰۵ ح، ۶۴۹
لوایح (جامی) ۶۲۴
لودیکیه ۸۱
لوکوپولیس ۲۷
لیدن ۲۴۴

ماسینیون، ل ۶، ۸۳ ح، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۳ ح، ۳۳۲ ح، ۳۶۸، ۳۷۸ ح، ۳۸۶، ۵۵۵ ح نظر او در بارهٔ محدثان ۷، تحقیق در باره اصطلاحات تصوف ۳۰۱، ۳۱۳
مالک ۶
مالک دینار ۳۴۹
مأمون ۲۰، ۲۲، ۲۳
مانی [مانی‌گرایی] ۳، ۱۳، ۱۹، ۲۹، ۴۵، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۷، ۵۸۴، سیمای الهه در تعلیمات ~ ۱۱۵
مثنوی معنوی ۱۰۲ ح، ۱۰۳، ۱۰۷، ۳۹۶ ح، ۴۰۲ ح، ۴۶۳، ۴۹۴ ح، ۴۹۹، ۵۰۰ ح، ۵۶۶ ح، ۵۷۶، قیاس آن با آثار هنری عطار ۱۰۴، ۱۰۶، ~ و تفاوتهای آن با حدیقة—

الحقایق ١٠٥
مبدأ و معاد ١٢٢
مجالس‌العشاق ٨٧، ٩٣ ح، ٤٣٣ ح، ٤٣٥، ٤٥٤ ح، ٤٥٦
مجالس‌المؤمنین ٤٣٣ ح، ٦١٨
مجالس‌النفایس ٥١٩ ح
مجدالاعلاء خراسانی ٤١٥ ح
مجدالدین (شاهزاده عبدالله) ٤٤٥، ٤٤٦ ح
مجدالدین اسفراینی ٤٥٦
مجدالدین بغدادی، شیخ ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٥٣، ٥٩٥ ح، ~ و نجم‌الدین کبری ٤٥٤، ٤٥٥، ~ در مقام‌استادی شیخ عطار ٤٥٥، شرح قتل ~ ٤٥٥، ٤٥٦، در بارهٔ چکامه های او ٤٥٦، چکامه های او ٤٥٧ — ٤٥٩
مجمع‌الفصحاء ٣٦٧، ٣٩٥، ٤٢١ ح، ٦٥٢ ح، ٦٦٣ ح، ٦٦٥ ح، ٦٧١ ح
مجمل ٢٨٩
مجید بحرینی ٦٦٣
محاسبی ٨٣ ح تعلیمات ~ در بارهٔ درون نگری ٣٠، ٣١
محدثان ٥، جهت‌گیری سیاسی آنان ٦، محدثان و نخستین جلوهٔ پیدایش تصوف ٧
محسن فیض کاشانی، ملا ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٧٢، ٦٨٠ — ٦٨٢ خلاصهٔ زندگی ~؛ و آشنایی با ملاصدرا ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٨، فعالیت وی در دانش الهیات ٦٦٤، دشمنی علما با ~ و تصورات الحاد آمیز ~ ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٧٤، ٦٧٥، ~ وگرایش به‌نظریه وحدت‌الوجود ٦٦٧، ٦٧١، ~ و انحطاط فلسفهٔ نصوف ٦٦٨ — ٦٧٠، ٦٧٣ در مقام صوفی ٦٧٣، ٦٧٤، مضمون دیوان ~ و ویژگی آن ٦٧٥، ٦٧٦، همانندی اشعار او با ترانه‌های خلقی ٦٧٦ — ٦٧٩، اهمیت و مقام او درمیان غزلسرایان ٦٨٣
محمد [ادهم] ٢٤٨
محمد [پسر سید جلال] ٦١٨
محمد [پسر فضیل] ٢٧٧
محمد خوارزمشاه، سلطان ٤٤٦ ح، ٤٤٧، ٤٤٩ — ٤٥٢، ٤٥٤، ٤٥٥
محمد ابن سعید ٦
محمدابن عبدالله ابن محمدالحکیم‌النیسابوری ابن البیع ٢٩٣ ح
محمدابن عبدالله الهاستمی ٣٠٨
محمدابن علی ابن‌سلمه ٣٢٦
محمدابن کعب ٢٧١
محمدابن محمد لبخاری ← شیخ نقشبند
محمدابن مرتضی ← محسن‌فیض کاشانی
محمدابن هامویه، خواجه ٤٢٢
محمد باقر مجلسی، ملا ٦٦٧، ٦٦٨
محمد پارسا، خواجه ٤١٦ ح، ٥٩٧، ٥٦٨
محمد تقی خوانساری، شیخ ٣٧٩ ح
محمد حسین شیرازی، میرزا ٣٨٦، ٣٩٦، ٣٩٧، کار ~ در نشر دیوان باباکوهی ٣٩٤، ٣٩٥
محمد علیخان نصرت الدوله، میرزا ٣٩٤
محمد علی صوفی ٦٧١
محمود النیسابوری، شاه ٤٠٥ ح
محمود سبکتکین ٣٦٠، ٣٦١
محمود غزنوی، سلطان ٩٠، ٤١٣، ٤٤٤، ٤٤٨، ٥٥٦، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٩٨، ٥٩٩
مختارنامه ٥١٥، ٥٩١
مدینه ٣، ٦، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٧٨، ٥٤١، ٦١٩
مر، یو.ن ٦٤٩ ح
مرآت عشاق ١٥١، ١٦٥
مراغه ٤١٥ ح، ٥١٧
مرجئه [فرقه] ١٥، ١٧
مرصادالعباد ١٢٢ ح

سرغاب ۲۵۲
سرو ۲۵۱، ۲۵۲، ۴۵۰
مسجد الأزهر ۱۳۷
مسجعات ۸۹
مسعود بک ۴۲۶ ح
مشبهه [فرقه] ۱۶
مشهد ۶۷۱
مصباح الارواح ۱۲۴
مصر ۲۷، ۲۷۷، ۳۷۳، ۴۳۴، ۴۶۱، ۵۱۵، ۵۶۶، ۵۹۴
مصعبة ابن زبیر ۶
مصیبت‌نامه ۱۰۰ ح، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۹۱
مطلع‌الشمس ۲۹۳ ح
مظهرالعجایب ۴۶۱، ۵۱۰ — ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۹۱
مظهر جلالی ۶۱۹
معارف العوارف ۶۵۱ ح
معاویةابن‌سلیمان ۴
معتزله [فرقه] ۱۶، ۲۲، ۳۳، ۳۸ در بارهٔ چگونگی پیدایش آن ۱۷، نظر آنان دربارهٔ حادث بودن قرآن، و نظریه خلافت ۱۸، سرکردگان ~ ۱۹، ~ و مخالفین‌شان ۲۰، ۲۱
معجم البلدان ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح
معراج‌نامه ۵۹۱
معلی ۲۷۸
معین شیرازی ۳۷۵
مغول [قوم] ۴۴۶
مفتاح الفتوح ۵۹۱ ح
مقاتل ابن‌سلیمان ۶
مقامات ۴۱۶ ح
مقامقات‌السالکین ۸۹
مقدسی ۲۳، ۲۶۹
مقدمهٔ عبداللطیف ۱۰۵ ح
مکه ۳، ۴، ۳۶، ۵۰، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۵۵۲، ۶۱۹
ملاصدرا ۶۴۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۸، ۶۷۳
ملامتیه ۸۲ ح، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۶ ح، ۳۰۹، ۳۳۰ ح — ۳۳۲ ح، ۳۳۴ ح، ۳۳۹ ح، ۳۴۲ ح، ۳۹۱، ۳۹۹ ح، ۴۰۷، ۶۰۳ ح، چگونگی پیدایش مکتب ملامتیه ۳۰۱، تعلیمات آن فرقه ۳۰۲، ۴۰۹، ۴۱۰ و تأثیر آن بر مشایخ خراسان ۳۱۳، ۳۱۴
ملکشاه ۲۴۷
مناجات ۴۰۱، ۴۰۲ح، ۴۰۶، ۴۰۷ ح
مناجات به‌درگاه قاضی‌الحاجات ۵۳۸
منازل‌السائرین ۸۸، ۸۹، ۹۳ح، ۹۸، ۴۰۰،
منازل نامعلوم ۶۶، ۸۸ح، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۷ح، ۴۱۳ح، ۴۱۴ح، ۵۸۴ح، دربارهٔ متن آن ۹۱، سبک آن ۹۲، ۹۳ و قیاس آن با حدیقة الحقایق سنایی ۹۳
مناقب الابرار ۲۵۱ ح، ۲۵۴
منتخب‌مرصادالعباد ۴۳۵
منتخب من‌کتاب‌النورالعلوم ۳۲۳
من تیشه ۱۶۲
منصور، خلیفه ۲۲
منصورابن مؤتمر ۲۵۸
منصورنامه ۵۹۱ ح
منطق‌الطیر ۱۰۲ ح، ۱۶۲، ۴۶۱، ۴۸۳، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۸ — ۵۳۰، ۵۳۵، ۵۵۵، ۵۷۴ ح— ۵۷۶ ح، ۵۷۹، ۵۹۱ ح، ۵۹۴ ح، ۶۰۵، ۶۰۶ در قیاس با سیرالعباد ۹۹، کیفیت آن ۱۰۰
منقذمن الضلال ۶۲۸
منوچهری ۳۸۹

مواعظ و «روایات» ۸۳ ح
مودود، شیخ ۴۲۲
موزهٔ آسیایی ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ ح، ۱۶۵، ۳۶۷ ح، ۴۰۱، ۴۱۵ ح، ۴۳۳ ح، ۴۳۵، ۴۳۹ ح، ۴۵۴ ح، ۴۸۷، ۵۲۴، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۵۲ ح، ۶۷۱ ح، ۶۷۷ ح، ۶۷۹ ح — ۶۸۲ ح
موسی (ع) ۸۵، ۸۶ ح، ۹۰، ۲۰۹، ۳۴۸
مولتان ۶۱۸
مولوی ← جلال الدین رومی
مولویه [فرقه] ۱۶۲، ۴۸۷، ۶۱۵، ۶۱۷
مویدالدوله طهماسب میرزای قاجار ۳۸۶
مهدی نراقی، ملا ۶۶۸
میانه ۴۱۵ ح
میزان المتدال به تاریخ الحکیم ۲۹۳ ح
میهنه ۳۵۸

ناصر خسرو ۱۵۵ ح، ۳۸۹، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۶۰ ح، ومنظومه‌های تربیتی آثار او ۹۴، ۹۵
ناصرخسرو و اسمعیلیه ۹۵ ح
ناموسی ۳۵۰
نامهٔ دانشوران ۳۲۹ ح، ۳۳۰ ح، ۳۵۷ ح، ۳۶۷ ح
نجادة ۱۴
نجم‌الدین رازی ۱۲۲ ح، ۴۳۴، ۴۳۵،
نجم‌الدین کبری، شیخ ۱۲۰، ۱۲۲، ۳۳۳ ح، ۴۴۱، ۴۴۳ — ۴۴۶، ۴۴۸ — ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۶، ۵۶۰، ۶۴۷، خلاصهٔ زندگی~ و مقام او در تصوف ۴۳۳، ۴۳۴، ~ و تأسیس فرقهٔ قربانیه یا ذهبیه ۴۳۴، شاگردان او ۴۳۴، در بارهٔ چکامه‌های~ ۴۳۵، متن کامل رباعیات او ۴۳۶ — ۴۳۹.
نجیب الدین عبدالقاهر السهروردی ۱۳۹

نسخه‌های خطی عربی ۱۲۰ ح
نصرآبادی ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۳۳ ح
نصرت الدوله، میرزا محمدعلی‌خان ۳۸۶
نصیحت نامه وزیر ۴۰۱، ۴۰۷ ح، متن کامل آن ۴۰۲ — ۴۰۵، در بارهٔ شالودهٔ متن~ و ارتباط آن با تعلیمات ملامتیه ۴۰۸ — ۴۱۱
نصیرالدین چراغ دهلی ۶۱۹
نصیرالدین طوسی، خواجه ← طوسی، خواجه نصیرالدین
نظام ← ابواسحق ابن سیارالنظام
نظام‌الدین بن‌حسین غفاری ۵۱۱ ~ و رونوشت از سه اثر عطار ۵۱۱ — ۵۱۷ و اتهام به‌رفض و الحاد، و فرار او ۵۱۳ — ۵۱۵، اقامت در قاهره ۵۱۵، و سرانجام او ۵۱۷
نظام‌الملک طوسی، خواجه ۵۰، ۳۶۱، ۴۰۲، و رابطهٔ او با خواجه عبدالله انصاری ۳۶۱، ۴۰۷ — ۴۰۹
نظامی ۵۲۱، ۵۳۱، ۵۳۴، ۵۶۵ ح، ۵۷۵، ۶۵۲
نظم‌السلسله ۶۴۹ ح
نعمت الهی [فرقه] ۲۹۴
نفحات الانس ۲۴۴ ح، ۲۷۷، ۳۰۵ ح، ۳۶۷ ح، ۳۶۸ ح، ۳۷۹، ۳۸۰ ح، ۳۸۳ ح، ۴۱۵، ۴۱۶ ح، ۴۳۳ ح، ۴۴۵ ح، ۴۵۴ ح، ۵۶۰، ۵۷۷ ح، ۶۲۱
نفیسی، سعید ۳۸۶
نقشبند، شیخ ۳۳۹ ح، ۴۱۶ ح، ۵۷۷، ۶۴۶
نقشبندی (سلسله) ۳۶۳ ح
نقشبندیه (فرقه) ۶۴۶، ۶۴۷
نمونه نثر بدیع تاجیکی سدهٔ دوازدهم میلادی ۹۴ ح
نوافلاطونیان ۳، ۲۷ — ۲۹، ۴۵، ۲۹۱، ۵۶۴، ۶۴۸، تأثیر سیستم او بر محافل

اسلامی ۲۵، ۲۶
نواوی ۲۰۷، ۲۵۹، ۲۸۲
نوایی جغتایی، میرعلیشیر ۵۱۹، ۵۲٤، ۵۳۲ — ۵۳٤، ۵٤۳ — ۵٤۵، ۵٤۸، نقد پژوهشگران آثار او ۵۲۲، ۵۲۳ ~ و آثار عطار ۵۲۸ — ۵۳۰، کیفیت منظومهٔ لسان‌الطیر نوایی در قیاس با منطق‌الطیر ۵۳۵ — ۵۸۳، آثار او در قیاس با آثار سعدی ۵۸۵، و چگونگی ارتباط او با تصوف ۵۸۷ — ۵۸۹
نوبی ۳۰
نوح ۳٤۵، ۳۵۲، ٤۱۷
نورالدین ابوالحسن علی ابن یوسف ابن جریر اللخمی الشطانوفی ← شطانوفی
نورالعلوم ۸۵، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱٦، رسم الخط و ویژگیهای زبانی نورالعلوم ۳۱۷ — ۳۲۰، سبک آن ۳۲۰، ۳۲۱، شالودهٔ کتاب ۳۲۱ — ۳۲۵، در چگونگی تألیف آن ۳۲٤ — ۳۲٦، انگیزهٔ نگارش آن ۳۲۷، ضرورت مطالعهٔ آن ۳۲۸، متن کامل آن ۳۲۹ — ۳٦٦
نوراليقين ٤۲٦ ح
نورعلیشاه ٦۵۲
نوری ابوالحسن ۳۰۸، ۳٤۹، ٤۲۳
نوشته‌های شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی روسیه ۳۷۷
نه‌گانه‌ها ← آنتاد
نیروانا ۳٤
نیشاپور ۳۱، ۳۲، ٤۸، ۵۰، ۵٤، ۵۸، ۵۹، ۷۵، ۸۲، ۱۰۳، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰٦، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱٤، ۳٦۸، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۹، ٤۰۰، ٤۰۷، ٤۲۵ ح، ٤٦۱، ۵۱۲، ۵۳۱، ۵٤۱ ح، ۵٦۲ ح، ۵٦۷، ٦۱٤
نیکلسن ر. آ. ۱۵۷، ۳۱۱، ۳۷۸، و در حواشی اکثر صفحات
نیکیتسکی، م. ۵۲۲

واژگانی ٦۳۸
واسع، عبدالله ۳۵۲
واسع، محمد ۳٤۹
واصل ابن عطا ۱۷، ۱۹، پیوند تعلیمات او با تعلیمات مسیحی ۱۸
والنتین ۲۸ و عقاید نوافلاطونی ~ ۲۹
وحیه کلبی ۹۰
وراق، ابوبکر ٤۲۳
وستوک ۳۷۳ ح
وسیطی، شیخ ٤۲۲
وصلت‌نامه ۵۹۱
وصلی، ملامحمد ٦٤۹ ح
وصیت‌نامه ٤٦۱، ۵۹۱ ح
وفیات‌الاخیار ۲۷٤، ٤۰٤ ح، ٤۰٦، ٦۱۹ ح
وکی ابن‌الجراح ۲۹۵
ولد، سلطان ٤۸۷
ونسینک. آ ۱۱۱ — ۱۱۳
وولرس، ای ۳۲۰
وینفلد، ا. ٦۲٤

هاتف اصفهانی ٦۵۱
هادخت نسک ۱۱۳، ۱۱۵
هارتمان ۳۱۳ ح، ۳۳۰ ح، ۳۹۹ ح، ٤۱۰ ح
هارون الرشید ۲۲، ۳۱، ۲٦۹ — ۲۷٦
هاستینگر ۳۷۲ ح
هرات ٦۲، ۸۷، ۸۸ ح، ۸۹، ۲٤۹، ٤٤۷، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵٤۲، ۵٤۹ ح، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۸۸
هروی، ابواسحق ۳۵۲
هزارویکشب ۲۷۳
هفت اقلیم ۳٦۷ ح، ۳٦۸ ح، ۳۸۰ ح،

۳۸۱ح، ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۲۳ ح، ۴۳۵،
۴۰۴ ح، ۴۰۶
هفت‌پیکر ۵۶۰ ح
هفت وادی ۵۹۱ ح
هلاکوخان مغول ۴۰۰، ۴۵۲
همدان ۴۱۰، ۴۱۷، ۴۲۲ ح، ۴۲۵
هند ۱۹، ۳۴، ۳۶، ۲۴۴، ۳۱۳، ۳۶۱،
۳۷۲، ۳۷۳، ۴۴۷، ۴۶۱، ۵۶۶،
۵۸۰، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۶۹
هند و اروپا ۶۴۸
هنین (پدر) ۲۲، ۲۳
هنین (پسر) ۲۳
هوبرت مقدس ۲۴۸ ح
هورتن، م ۳۱۳، ۳۲۳
هورن ۳۷۸
هومر ۲۲
هیلاج ۵۱۰

یادداشتهای شعبهٔ خاوری انجمن باستانشناسی
روس ۶۵۱ ح
یاقوت حموی ۲۸۹، ۴۱۰ ح، ۴۳۳ ح
یامپلیخوس ۲۶
یحیی‌ابن معاد ۴۲۳
یحیی‌ابن معادالوازی ۵۶
یحیی الانصاری ۲۵۸
یحیی الکتان ۲۵۹
یحیی رازی ۳۰۰
یعقوب‌بن حسن بیک، سلطان ۵۱۷
یکی از منظومه‌های‌کوتاه سنایی در نسخهٔ
خطی موزهٔ آسیایی ۹۷ ح
یمن ۲۷۸
یوسف (پیامبر) ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۵۹، ۵۹۴،
۶۰۴
یوسف و زلیخا ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۴۰۲ ح،
ویژگی منظومهٔ یوسف وزلیخای جامی و
قیاس آن با یوسف و زلیخای منسوب
به‌فردوسی ۱۵۸
یوسف‌ابن احمدالبحرینی، شیخ ۶۶۷
یوسف‌ابن الحسین ۳۴۰ ح
یوسف امیری ۴۲۲
یوسف خاص حاجب ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۰
یونان ۲۱ — ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۲، ۳۷۲،
۳۷۳، ۵۷۸، ۶۴۸
یهود (دین) ۱۳، و تماس آن با عرفان
اسلامی ۱۱۱

DATE LABEL

28/3/70	27 JAN 1973		
3/5/72			
19/12/72			

*Call No.*________ *Date*..................

*Acc. No.*________

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of *.06 P.* will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

منتشر شده است:

عرفان مولوی
دکتر خلیفه عبدالحکیم
ترجمهٔ احمد محمدی و احمد میرعلایی

کتاب عرفان مولوی دارای ده فصل است. نخست از مولوی و معلومات او و دوره‌ای که مولوی در آن بسر برده و علوم و اطلاعاتی که زمینهٔ فکری او را ساخته سخن می‌گوید و بطور خلاصه سیر تصوف را از نخستین زاهد که در دنیای اسلام لقب صوفی گرفت تا زمان مولوی بررسی می‌کند و تحول فکر عرفانی را در این مدت روشن می‌کند.

ضمن بحث از گوهرجان مأخذ فکری مولوی را که نویسنده برقرآن و احادیث نبوی مبتنی می‌داند، معین می‌کند و اصطلاحات خلق و امر و کثرت و وحدت را تشریح می‌کند و رسیدن به‌جان پاک را هدف غایی مولوی می‌داند. آنگاه از مسألهٔ خلقت سخن می‌رود و عقاید سه‌گانهٔ خلق، حلول و صدور بیان می‌شود و عقیدهٔ مولوی دربارهٔ خلقت انسان بیان می‌شود که بر اساس تأویل قرآن است— و بین انسان و خدا که جوهر وجودی او روح الهی است، رابطهٔ نزدیکی دیده می‌شود.

نویسنده در فصل چهارم—تحت عنوان تطور—مولوی را معتقد به‌ارتقای حیات و تکامل می‌داند و می‌کوشد اشعار مولوی را به‌نوعی تنازع بقا تعبیر کند. بحث دربارهٔ تکامل به‌عشق — آن نیرویی که محرک موجود است در ارتقای به زندگی والاتر — کشانده می‌شود و چون عشق موجب نوعی جبر است، از جبر و اختیار بحث به‌میان می‌آید. در فصل هفتم از انسان کامل و ویژگیهای آن و مقایسهٔ نظریهٔ صوفیان در باب انسان کامل با نظریه معتقدان به‌امامت در اسلام و سنجش میان نبی، ولی و بیان وجوه افتراق آنها سخن می‌گوید. در فصل بعدی از فناوبقاگفت و گو می‌شود سپس نظریه های مختلف فلسفی، دینی و عرفانی دربارهٔ خدا می‌آید. واپسین گفتارکتاب در باب وحدت وجود صوفی است.

از کوچهٔ رندان
دکتر عبدالحسین زرین کوب

از کوچهٔ رندان دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ –شاعر نام‌آور ایران در قرن هشتم– نوشته شده است. در تحقیق‌ها و تفسیرها اغلب نشان حافظ را درمسجد وخانقاه جسته‌اند ولی در این نقدحال حافظ که براساس اشعار بر راز و رمز خواجهٔ شیراز استوار است، نویسنده ردپای حافظ را در کوچهٔ رندان یافته است. چاپ حاضر دوازده بخش و یک مقدمه دارد.
نخست سیمای شیراز در سدهٔ هشتم‌نمایانده می‌شود و روزهای خوشی را باز می‌گوید: «... که شیراز مثل یک خاتم فیروزهٔ بواسحقی درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه شیخ تلألؤ داشت...» ص ۱. سخن به‌وصف قصر بلندی کشیده می‌شود که شیرازیها آن را برای شاه جوان می‌ساختند واز بهلوانان و عیاران شهر و فتنه‌جوییهای آنان، وضع بازاریان‌و بی‌اعتنایی آنها به‌حاکم‌شهر و جنبه‌های‌مذهبی و عرفانی شیراز، دوران کودکی و جوانی حافظ در این شهر، وضع مکتبها، مدرسه‌ها، معلمها، متنهای درسی و آبشخورها و جان‌مایه‌های شعرهای حافظ، نوسانهای روحی او میان مسجد و میخانه و شناساندن حافظ در مقام انسان واقعی، نه فرشتهٔ خیالی، الهامها و اقتباسهای حافظ، کشف مفهوم رمزها و استعاره‌های شعرهای او و درک جهان‌بینی وی، رابطهٔ شاه شجاع و حافظ، روزنهٔ از خودرهایی که حافظ می‌جست و از عرفان حافظ که در کوچهٔ رندان خانه دارد، از تنهایی و انزواطلبی اواخر عمر و تنگدستی حافظ و بی‌اعتنایی او به‌احوال دنیوی و از مرگ‌رند خسته‌دلی که پس از هفتادسال زندگی نقشی از خود بجاگذارد که او را قهرمان‌عرفان و حکمت قلمداد کرده است، دراین کتاب سخن‌می‌رود. در واپسین بخش –عشق، کدام‌عشق؟–دکتر زرین کوب می‌گوید: «اگر بعد از قرنهای درازکه از خاموشی حافظ می‌گذرد صدای او که از کوچهٔ رندان، برمی‌آید، هنوز همهٔ ضعف و عظمت‌انسانیت را منعکس می‌کند از آن‌روست که پیام عشق است – عشق که در اندیشهٔ او تمام انسانیت را خلاصه می‌کند.» نویسنده جهان‌بینی حافظ رابر مفهوم عشق و از خودرهایی مبتنی می‌داند.

ارزش میراث صوفیه

دکتر عبدالحسین زرین کوب

ارزش میراث صوفیه، پژوهشی است درباب تاریخ تصوف با کوششی برای ارزیابی میراث صوفیه. دراین کتاب از دنیای صوفیان، دورنمایی ترسیم شده است و زشتیها و زیباییهای عالم تصوف بازگو شده است. بنیاد کتاب بر نقد و تطبیق در عرفان عام است و احوال و عقاید صوفیان مورد نقد و عیارسنجی قرار می‌گیرد.

عنوان بخشهای کتاب چنین است: قلمرو عرفان، زهد و محبت، شیخ و خانقاه، حکمت صوفیه، دفتر صوفی، تصوف در ترازو، از میراث صوفیه.

پس از بحث و بررسی عرفان عام، جنبه‌های نظری و عملی عرفان، تصوف اسلامی و عرفان و حالت عارف، نظریه‌ها و فرضیه‌های دانشمندان غربی و خاورشناسان دراین باب بیان می‌شود، مفهوم عرفان و فروع آن درسن اقوام مختلف و فیلسوفان و متفکران، عیارسنجی می‌گردد و احوال صوفیان بررسی می‌شود. اصطلاحات صوفیان و روابط و نزدیکیهای فکری آنان با سایر فرقه‌ها بیان می‌شود. از ادب صوفیه و تنوع آن، کتابهایی درباب سیرت و احوال و مقامات مشایخ و ارزش میراث صوفیه، صوفیه و طبقات اصناف، ویژگیهای اخلاقی صوفیان، برخوردهای تصوف با سیاست، همدردی در مصائب‌عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تعریف تصوف و صوفی، انسان کامل و طبقات اولیا، منشأ اجتماعی‌تصوف، همدردی در مصائب عام، تأثیر صوفیه در تهذیب و تربیت، ماهیت و منشأ فتوت، تصوف و امثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن،شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، خرقه و خانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا..... تصوف با سیاست‌تصوف وامثال و حکم عامیانه، عشق و اقسام آن، شرح الفاظ عاشقانه در اشعار صوفیه، خرقه وخانقاه، ملامت، ابدال، جابلسا، جابلقا.... سخن می‌رود.

سه حکیم مسلمان
سیدحسین نصر
ترجمهٔ احمدآرام

سه حکیم مسلمان مجموعهٔ سه مقاله است که نسبت به کل معارف عقلی و فکری اسلامی بینشی به خوانندهٔ کتاب می‌دهد. مقدمهٔ کتاب در حقیقت بیان مقدمات آشنایی مسلمانان با علوم و شرح علل و عوامل مؤثر در این آشنایی است تا به اختصار معلوم شود که چگونه صورت تمدن اسلامی «حادهٔ تمدنهای مجاور و معاصر خود را در اختیار گرفته و علوم و معارف یونانی و اسکندرانی و هندی و ایرانی را همچون رنگهای گوناگون طیف درهم‌آمیخته و از آنها نور واحدی بوجودآورده است.» مقاله نخست؛ که دربارهٔ ابن‌سیناست، پیش از آنکه مستقیماً از ابن‌سینا سخن به میان‌آید به تفصیل ازخصوصیات مکتب مشایی و فیلسوفانی که در عالم اسلام برابن‌سینا تقدم زمانی داشته‌اند و راه را برای وی هموار ساخته‌اند، بحث شده است. در این بخش از: کندی، فارابی، سجستانی، عامری و چند تن دیگر نیز سخن به میان آمده است. سپس از ابن‌سینا و فلسفهٔ او — وجود یا وجودشناسی — سخن می‌رود.
مقاله دوم: سهروردی واشراقیان است. در این مقاله عقل و عشق و ذوق، اندیشه و شهود عنان به عنان می‌روند. در سراسر فلسفهٔ سهروردی نورباران است، نوری لطیف و بسیط که همهٔ مراتب و وجود و همه فواصل میان آن مراتب را پرکرده است، اینجا سخن از اشراق دیگر نمی‌توان همه‌چیز را با تعقل و استدلال دریافت باید آواز پر جبرئیل را بگوش هوش شنید و پرتو عقل سرخ را به چشم دل دید.
مقالهٔ سوم: ابن‌عربی و متصوفه است. در این مقاله سخن از یاری است که بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است، درعرصهٔ پهناور عرفان ابن‌عربی، عشق‌آنچنان خیمه زده است که جایی برای عقل جزیی استدلال پرداز نمانده است، زیر ابن‌عربی پیش از آنکه به استدلال بیندیشد به انسان‌کامل می‌اندیشد. در این کتاب از ابن‌سینا به سهروردی و از سهروردی به ابن‌عربی یعنی از استدلال به اشراق و از اشراق به عرفان می‌رسیم و از این‌رو، آن سیر آرام و جریان پیوسته‌ای که این سه حکیم به ظاهر جدا از هم را بهم مربوط می‌کند.

فهرست سالانهٔ انتشارات خودرا منتشر کرده‌ایم:
علاقه‌مندان می‌توانند به آدرس «تهران—شاهرضا —اول وصال‌شیرازی—شمارهٔ ۲۸۵—دایرهٔ روابط عمومی گروه انتشارات امیرکبیر» با ما مکاتبه کنند تا فهرست سالانه را برای ایشان ارسال داریم.